

العرفان النظري
مبادئه وأصوله

يد الله يزدان پناه

تدوين: عطاء أنزلي

ترجمة: علي عبّاس الموسوي

لوْ دَنَوْتُ أُنْمُلَةً لَاحْتَرَقْتُ...


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.
(الإمام الصادق (ع))
moamenquraish.blogspot.com

يد الله يزدان پناه :

من الأساتذة البارزين في مجال الفلسفة والعرفان في الحوزة العلمية. وقد أنجز إلى جانب اشتغاله بالتدريس عددًا من الدراسات والأبحاث في هذا المجال

منها :

- **مبانى واصول عرفان نظرى (هذا الكتاب)**
- **حكمت اشراق.**

العرفان النظري

مبادئه وأصوله

يد الله يزدان پناه

العرفان النظري

مبادئه وأصوله

ترجمة

علي عباس الموسوي



المؤلّف: يد الله يزدان پناه

تدوين: عطاء أنزلي

ترجمة: علي عباس الموسوي

العنوان الأصلي: مبانى واصول عرفان نظري

الناشر الإيراني: انتشارات موسسه آموزشى پژوهشى امام خميني

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعة الأولى: بيروت، 2014

ISBN: 978-614-427-034-9

Theoretical Foundations and Principles of Sufism

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
For the Development of Islamic Thought

بيروت، بئر حسن، خلف الفانتزي ورد، بناية ماميا، ط5

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب55/ 25

info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

ينقسم العرفان باعتبار طبيعة الموضوعات التي يطرقها إلى قسمين أحدهما يرسم فيه العرفاء مجموعة من الآداب والقواعد السلوكيّة التي يجب على السالك إلى الله مراعاتها والالتزام بها للوصول إلى الهدف الذي اختاره أصحاب هذا التيّار الفكريّ العمليّ لأنفسهم، على اختلاف العبارات والمصطلحات التي تبنّوها لبيان مقاصدهم.

والقسم الآخر هو ما يسمّيه العرفاء بـ«العرفان النظريّ». وهو مجموعة النتائج المعرفية التي يتوصّل إليها السالك بعد سلوكه وانكشاف الحقائق الوجوديّة أمام نواظره الفكريّة والمعرفيّة. وبالتالي إذا أردنا التمييز بين العرفانين، إن صحّ التعبير، فإنّ أهمّ ما يميّز بينهما هو أنّ العرفان العمليّ هو قواعد في مجال «ما يجب فعله»، بينما العرفان النظريّ هو «النتائج العلمية والمقدّمات الفكريّة للسير العمليّ».

وقد يوحي تعبير العرفان النظريّ بشيء من التهافت؛ إذ إنّ

العرفان ما هو إلا ممارسة وسلوك، فما ربط هذا بالنظر والنظريّات؟ ولا يخفى أنّ هذا السؤال مطروح من قبل العرفاء على أنفسهم، ومن قبل الآخرين عليهم، ويجيب العرفاء عن هذا السؤال بالآتي: إنّ السير والسلوك إلى الله وهو العمل الذي يمارسه أهل الله، يبتغي غايةً واحدةً هي القرب منه تعالى على حسب ما أوتي العارف من قوّة، وعلى حسب ما يمنّ به الله عليه من كرامة؛ ولكن بعد السير وإبّانه ثمّة حقائق تتجلّى على نفس السالك، كما إنّ السير إلى الله هو عمل اختياريّ يبنيه العارف على معرفةٍ تدعوه إلى اتّخاذ قرار التشمير عن السواعد والسيقان للالتحاق بقافلة السالكين إلى الله. وما لم يُجِب السائل عن هذه الأسئلة لا يستطيع السير. ومن بين هذين الحدّين حاول العرفاء تقديم رؤية نظريّة يبيّنون فيها للسالكين ولغيرهم أفكارهم التي شاهدوها، وأجوبتهم عن أسئلة الانطلاق في رحلة السير لعلّها تثير في نفوس المتردّدين الرغبة في اللحاق بالركب.

من هنا وِلد ما يُعرف بالعرفان النظريّ ليكشف عن الرؤية الكونيّة التي ينطوي عليها العارف ويتبنّاها بعد سيره وقبله وإبّانه.

يأمل مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ أن تكون هذه الدراسة محاولة مجدية للإجابة عن الأسئلة التي تدور حول العرفان وأجوبته التي يتبنّاها في النظرة إلى الله والوجود والإنسان. وهو على كلّ شيءٍ شهيد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2014

مقدّمة الترجمة

الكلام، الفلسفة، والعرفان، ثلاثيّة احتلّت حيّزًا واسعًا من تراثنا الإسلامي، فما صُنِّفَ أو جُمِعَ أو نُظِّمَ في هذه العلوم امتاز بالتنوّع والغنى والسعة والعمق. وما يَجمعُ الثلاثةَ هو سعيُها لتقديم رؤيةٍ كونيّةٍ ترتبط بالوجود أو نظامٍ معرفيٍّ قائم على أُسسٍ ممنهجةٍ مستدَلٍّ عليها، في إطار الجواب عن أسئلة الوجود: من أين؟ وإلى أين؟ وغيرها من الأسئلة. وثلاثيّة العلوم هذه مع ما هي عليه من وحدة هدف، عاشت تاريخًا تنافسيًّا وصراعًا حادًّا، في لغة الاتهام بالعجز والتقصير والضعف والوهن. وفي هذه اللغة يستبين سرّ وجود العلم كعلم مستقل بكلّ ما تعنيه كلمة استقلال من معنًى، أي في المنهج وفي الأدوات وفي المعارف.

وما يجمع الثلاثة ـ مضافًا إلى الهدف المتمثل بالبحث عن معرفة الوجود ـ هو تلك العلاقة بالشريعة، أي الإسلام، فالنص الشرعي حاضر لدى الثلاثة، كلٌّ يجد فيه ناصرًا له يدعم رأيه على رأي منافسه، ويرى فيه الغلبة على غيره، والكل يتجه في تفسير النص الناحية التي يراها صوابًا معولًا في ذلك على أدوات منهجه وطرائق برهانه.

ويزداد جدل هذه العلاقة في علم العرفان بقوّة، فتجد الهجوم العنيف على تعاليم التصوف في البدايات والعرفان في النهايات بدعوى منافاتها الشريعة، فيُسأل بشدّة عن المدرك الشرعي لها، وتجدِ في المقابل دفاعا شرسًا بل دعوى أنّ فهمَ الشريعة ومؤدياتَها العميقة بدقّة هو بيد العرفاء فقط، وأنّ ما وصل إليه غيرهم لا يعدو القشور التي وقف عندها أولئك، لم يتجاوزوها إلى عمق مرادات الشريعة.

ومن هنا كانت الأزمة في علم العرفان أزمة اعتراف، اعتراف بالمشروعية واعتراف بكونه علمًا متكاملًا له موضوعه ومسائله ومنهجه وغاياته، وإذا أمكن للكلام والفلسفة أن يصلا إلى اعتراف بكونهما علمين قائمين لهما أركانهما وتُعومِل معهما على هذا الأساس، فإنّ علم العرفان لم يصل إلى نيل هذه المرتبة، وإن تقدم كثيراً في ظل جهود الفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي المعروف بصدر المتألّهين.

وعندما نتحدث عن عدم الاعتراف بهذا العلم كعلم قائم ذي أسس وأصول وأركان، فنحن نتحدث عن تعامل المسلمين معه وعن حضوره في حضارة الإسلام الفكرية والثقافية وفي البنية العلمية، لا عن واقعه فعلًا، وعن حقيقة ما كان عليه أو ما هو عليه فعلًا.

ومن الطبيعي أن تبذل الجهود لا سيما جهود الباحثين والمهتمين بهذا المجال لتقديم صورة عن هذا العلم، وعن أسسه وعن قواعده ومنهجه، وهذا ما تكفّل به هذا الكتاب، فقد قام مؤلفه بعرضٍ تاريخي لهذا العلم ولأبرز شخصياته ولأهم قواعده وأركانه.

علي عباس الموسوي

2012 - 08 - 14

مقدّمة المؤلّف

امتاز الإسلام منذ بداية نشأته بما يحتويه من معنويّات عميقة وتوحيديّة متعالية. فالتعاليم التوحيديّة ـ المعنويّة للإسلام والشموس الساطعة في آخر الأديان الإلهيّة كالذات المقدّسة لرسول الله (ص) وأمير المؤمنين (ع) وفاطمة الزهراء (ع) وأولادهم المعصومين (ع) بعثت الأمل على قيام نهضة عظيمة باطنيّة ـ توحيديّة. وكما هو المتوقّع فإنّ هذه النهضة المعنوية اتّسعت وكان لها تأثيرها الشديد على تاريخ الإسلام وثقافته وهي ما يطلق عليه العرفان الإسلامي.

والعرفان الإسلامي هو الميراث الوحيد والمتكامل الذي نما في جوانبه المتعدّدة. وعلم العرفان النظري هو قسم من هذا الميراث الذي تركه لنا العرفاء الكبار في التاريخ الإسلامي. والعرفان النظريّ هو حكمةٌ ونظريّةُ معرفةٍ للوجود قدّمها لنا العرفاء. فالعرفاء المحقّقون، وببركة شهودهم، تمكّنوا من تقديم نظريّةِ معرفةِ وجودٍ خاصةٍ لأعمق ساحات الوجود ثمّ قاموا بعد ذلك بتعميمها على سائر الساحات.

وهذه الجهود وُلدت في ما بعد على صورةِ نظامٍ معرفيٍّ للوجود عُرِفَ في ما بعد باسم العرفان النظريّ. وقد تأسّس هذا العلم على

يد ابن عربي وتطوّر واتّسع وانتظم على يد تلامذته وأتباعه. ومعرفة الوجود الخاصة هذه بلَغَت من العمق حدًّا أصبحت فيه منافسًا قويًا للفلسفة وعلم الكلام السائدين في تلك المرحلة. إلى أن جاء صدر الدين الشيرازي الفيلسوف المتألّه وصاحب الحكمة المتعالية، فأثبت في أبحاثه الواسعة أنّ الحق إلى جانب العرفاء؛ فقد تمكّن من إثبات المعطيات الأساس في العرفان النظريّ عن طريق الفلسفة والاستدلال، ووُصِفَ هذا النجاح بأنّه تكميلٌ للفلسفة.

وفي العرف الحوزويّ فإنّ كتبًا ثلاثة تشكّل محورَ التدريس في العرفان النظريّ وهي: كتاب **تمهيد القواعد** لصائن الدين تركة، **وشرح فصوص الحِكَم** للمحقق القيصري، **ومصباح الأنس** لمحمد بن حمزة الفناري. وقد نشأ الإحساس بأنّ أسلوب تدريس هذه الكتب الثلاثة في الحوزة العلميّة يتوقّف على أن يدرس طلبةُ العلومِ الدينيّة، قبل دراستهم كتاب **تمهيد القواعد**، مادّةً تمكّنهم من الدخول في فضاء العرفان النظريّ؛ ولذا دُوِّنَ هذا الكتاب مدخلًا لهذه الكتب الثلاثة، يتمكّن طلبةُ العلوم الدينيّة من خلاله، بعد التعرّف على العرفان النظريّ وقواعده الأساس، من دراسة هذا النظامِ المعرفيّ بشكل منتَظِمٍ ومتكاملٍ ليصلوا بذلك إلى صورة صحيحة عن العرفان النظريّ.

فما بين أيديكم مجموعةٌ لتدريس العرفان النظريّ في مرحلة المقدّمات. وهذا المصنَّف دُوِّنَ لمن كان قد طوى دروس العلوم العقليّة بمقدار معتدٍّ به ووصل إلى المستويات العليا في الفلسفة وحاز على الجدارة اللازمة في علم الفلسفة. وفي عرفنا الحوزويّ لا تبدأ دراسة العرفان النظريّ إلّا بعد تعلّم الفلسفة والوصول إلى مراحلَ عاليةٍ منها لا سيما بعد الاطلاع على التعاليم الفلسفيّة الصدرائيّة في الحكمة المتعالية.

فعمقُ العرفان النظريّ وتعقيدُه من جهة، والمدَدُ الذي تقدِّمه فلسفة ملّا صدرا لفهم العرفان النظريّ من جهة أخرى، والرياضة العقليّة اللازمة قبل الدخول في العرفان النظريّ من خلال تعلُّم الفلسفة بشكل واسع، كلُّها تشكّل أسبابًا لهذا السير التعليميّ في الحوزات العلمية. ولذا نقترح أن يُدرَّس هذا الكتاب بعد دراسة الفلسفة.

ونظرًا إلى كوننا اعتمدنا الأسلوب التعليميّ في هذا الكتاب فقد عمدنا إلى ذكر نصوص من المصادر العرفانيّة الرئيسة ضمن طيّات المباحث لكي يتمكَّن طلبةُ العلوم الدينية والمحقِّقون من الارتباط المباشر مع هذه النصوص، بنحو يمكّنهم من تعلم الكتب الثلاثة المزبورة. ولذا نوصي بمطالعة النصوص الموجودة في هذا الكتاب بدقّة.

هذا الكتاب كان في البداية عبارة عن محاضرات ألقيت على مجموعة من الطلاب في مركز دراسات دائرة معارف العلوم العقليّة الإسلاميّة، التابع لمؤسسة الإمام الخميني التعليميّة والبحثيّة، بلغت تسعين محاضرة، في السنوات 1379 إلى 1381 هـ .ش. وقد دوَّن الأخُ العزيز محمد النجفي هذه المحاضرات ونظَّمَها بشكل أوليّ، ثمّ عاد ونظَّمَها بعد ذلك الأخ الصديق السيد عطاء أنزلي على شكل كرَّاساتٍ وأضاف إليها بعض المحاضرات الأخرى التي ألقيتُها في لقاءاتٍ أخرى. ثمّ صحَّحَها جناب الفاضل رسول باقريان، ودقَّق فيها، وترجمَ النصوصَ العربيّةَ فيها إلى الفارسية وتمّمَ مصادرَها فجاءت بالنحو الذي هي عليه الآن. ولا بدّ لي من أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى الإخوة الثلاثة على ما بذلوه من جهد في هذا المجال.

وختامًا أتوجه بالشكر إلى الأستاذ آية الله مصباح اليزدي الذي وفَّر لي فرصةَ التدريس في مؤسسة الإمام الخميني التعليميّة والبحثيّة،

وكذلك إلى جناب حجة الإسلام والمسلمين الدكتور أحمد أبو ترابي رئيس مركز دراسات دائرة معارف العلوم العقليّة الإسلاميّة لما قدّمه من خدمات لتتميم إنجاز هذا الكتاب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

يد الله يزدان پناه

28/ 5/ 2009

قم

الباب الأوّل

الأمور العامّة

الفصل الأوّل: تاريخ تطوّر العرفان النظريّ

الفصل الثاني: حقيقة العرفان النظريّ وعلاقته بالشريعة والعقل

الفصل الأوّل

تاريخ تطوّر العرفان النظريّ

إنّ المعرفةَ العميقةَ بالظروف التاريخيّة المحيطة بأيّ اتجاه فكري - ثقافي، تشكّل ضرورةً لفهم نصوص ذلك الاتّجاه والتي وصلتنا بعد عبورها بكثير من المنعطفات المظلمة في العصور السالفة والتي تمّت قراءتها في ظروف مختلفة. والعرفان الإسلامي الذي ناهز عمره الألف ومئات من السنين مع كثير من النصوص العرفانية التي دُوِّنَت في مختلف القرون، يلقي بعاتق هذه الضرورة على عنق الباحثين. ومن المسائل المهمة التي لا يمكن فهمُ النصوص العرفانيّة إلّا بعد معالجتها، مسائلُ نشأةِ العرفان وقيامِه اتّجاهًا ثقافيًا - اجتماعيًا مستقلًّا عند المسلمين أولًا، ومسيرةِ تطوره على يد العرفاء بمرور الأيّام ثانيًا، والتأثيرِ المتبادل بينه وبين سائر الاتجاهات الفكرية ثالثًا.

لقد بذل باحثون متعدّدون سواء أكانوا من المستشرقين أم من المسلمين جهودًا قيّمةً من خلال العمل على تقديم تصوّرٍ واضحٍ لمسيرة تطوّر مختلف جوانب هذا الاتّجاه لأجل الكشف عن الزوايا

المظلمة من تاريخ التصوّف[1]. وهذا الكتاب ليس ـ وكما يبدو للوهلة الأولى ـ تحقيقًا تاريخيًّا، بل سعيٌ لتقديم نظام لمعرفة الوجود يقوم على أساس الشهود (العرفان النظريّ). انطلاقًا من هذا، وبالالتفاتِ إلى هذه الضرورة وسعةِ الإرجاعاتِ والاستنادِ إلى المصادر العرفانيّة من الدرجة الأولى، كان لا بدّ لنا أولًا من تقديم عرضٍ مختصرٍ لأهمّ التحوّلات التاريخية التي كان لها تأثيرها على العرفان النظريّ مع غضّ النظر عن سائر الجهات والزوايا في العرفان الإسلامي. والاطّلاع على هذا العرض المختصر يساعدُ القارئَ لكي يتمكّن، ومن خلال ما يمتلكه من معرفة بمكانةِ كلّ نصٍّ ومدوّنه والظروف التاريخية المحيطة به، من فهمِ مطالبِه بنحوٍ أدقّ وأعمق.

نشأة العرفان الإسلاميّ

لا بدّ عند البحث عن نشأة العرفان الإسلامي من البحث عن منابع اتجاهٍ عُرِفَ لاحقًا بوصفه اتّجاهًا فكريًّا مستقلًا ومتمايزًا تحت اسم (التصوّف). والذي يظهر من المصادر الأولى أنّ هذه التسمية استُخدِمت كمصطلحٍ خاص في القرن الهجري الثاني فأُطلقت على أشخاص كأبي هاشم الصوفي، وسفيان الثوري، وغيرهما[2]. وفي

---

(1) تشير الدّراسات المتأخرة التي تتناول موضوع العرفان الإسلامي، لا سيما تلك التي قام بها المستشرقون، إلى العرفان الإسلامي بمفردةِ التصوف ومشتقاتها، ولكننا في دراستنا هذه سوف نستخدم مصطلح (العرفان الإسلامي)، وسوف نستبدل مفردة (الحكمة الصوفية) بمفردة (العرفان النظري). وإنّما نعتمد ذلك لأسباب عدّة أهمها: الحذر من سوء الفهم الذي قد يقع فيه القارئ نتيجة الانحرافات التاريخية التي لحقت بمفردة (التصوف).

(2) عبد الكريم بن هوزان القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق: عبد الحليم خدوم ومحمود بن شريف، قم، انتشارات بيدار، چاپ اول، 1374 هـ. ش.، ص 34؛ عبد الرحمن الجامي، **نفحات الأنس من حضرات القدس**، تصحيح: =

بدايات القرن الهجري الثالث اتّسع استخدام هذا المصطلح وأُريد منه الدلالة على عرفاء العراق في مقابل ملامتية خراسان[1]، ثمّ توسّع المصطلح في القرن الهجري الرابع فأصبح يطلق على العرفاء كافة[2].

عالج المستشرقون منذ بدايات القرن التاسع عشر الميلاديّ موضوعَ نشأةِ العرفان الإسلامي. وفي دراساتهم الأولى اتجهوا للبحث عن جذوره في تصوّف غير المسلمين كالتصوف الهندي، المسيحي، الغنوصي، والأفلاطونية المحدثة[3]. ولكن الدراسات التي

= مهدي توحيدي پور، تهران، انتشارات سعيدى، چاپ دوم، 1366 هـ ش.، ص 27؛ : عبد الله الأنصاري، **طبقات الصوفية**، تصحيح: عبد الحي جيبي، تهران، انتشارات فروغى، چاپ دوم، 1371 هـ ش.، ص 7؛ رينولد نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، مع مقدمة لأبي العطاء العفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، 1388هـ ق.، ص 3، ؛ مرتضى مطهري، **آشنايى با علوم اسلامى**، قم، انتشارات صدرا، 1367 هـ ش.، ص 111؛ مع الإشارة إلى رواية في: (محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، تصحيح: علي أكبر غفاري، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم، 1365 هـ ش.)، تدل على انتشار هذه المفردة في عصر الإمام الصادق (ع).

(1) فرقة من المتصوفة.

(2) عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي**، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ص 1987 هـ ش.، ص 11 ـ 12، عن:

Louis Massignon, s. v. **Tasawwuf**, in the Encyclopaedia of islam, vol, IV, Lieden, 1934, p: 681.

انظر: قاسم غنى، **تاريخ تصوف در إسلام**، بى جا، انتشارات زوار، چاپ هفتم، 1375 هـ ش.، ص 42.

(3) مقدمة أبي العطاء العفيفي على: **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، مصدر سابق؛ انظر أيضًا: آن ماري شيمل، **ابعاد عرفانى اسلام**، ترجمة: عبد الرحيم گواهى، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1377 هـ ش.، ص 44 ـ 50.

توسعّت بعد ذلك اتجه فيها الباحثون من المستشرقين أمثال: لويس ماسينيون (Louis Massignon)، نيكلسون (Reynold Nicholson)، هنري كوربان بولس نويا[1] إلى إثبات أنّ النشأة الأصيلة للعرفان الإسلاميّ لا يمكن البحث عن جذورها إلّا في المفاهيم الإسلاميّة[2]؛ بنحو أصبح البحث عن جذور نشأة التصوّف الإسلامي في ما لدى غير المسلمين أمرًا مرفوضًا ولا يمتلك توجيهًا علميًّا. كما ذكر الباحثون المسلمون من جهة أخرى كمرتضى مطهري، عبد الرحمن بدوي، جلال الدين همايي، وعبد الحسين زرين كوب أن نشأة التصوف الإسلامي ترجع إلى التعاليم القرآنيّة والسُّنة النبويّة[3]. ونتيجةُ ذلك أنّ نطفةَ العرفان الإسلاميّ لا يمكن أن تكون قد نضجت في القرون الأولى إلّا ممّا قدّمته لها التعاليم الإسلامية. نعم، لا ينبغي أن نَغفل عن واقعٍ تاريخيٍّ وهو أنّ العرفاء المسلمين

---

(1) مستشرق فرنسي يسوعي.

(2) لوئي ماسينيون، **سخن انا الحق وعرفان حلاج**، ترجمة: دهشيري، تهران، انتشارات جامى، چاپ اول، 1374 هـ ش.، ص 3 ـ 4 ـ 12 ـ 13؛ رينولد نيكلسون، **عرفان عارفان مسلمان**، ترجمة: أسد الله آزاد، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسي، چاپ اول، 1372 هـ ش.، ص 56 وما بعدها؛ هنري كوربان، **تاريخ فلسفه اسلامى**، ترجمة: جواد الطباطبائي، تهران، كوير، انجمن ايران شناسى فرانسه، 1373 هـ ش. ص 9 ـ 14 ـ 16 ـ 17؛ پل نويا، **تفسير قرآن وزبان عرفانى**، ترجمة: اسماعيل سعادت، تهران، مركز دانشگاهي، چاپ اول، 1375 هـ ش.، ص 10 ـ 11.

(3) **آشنائي با علوم إسلامي**، مصدر سابق، ص 98؛ **تاريخ التصوف الإسلامي**، مصدر سابق، ص 44؛ جلال الدين همائي، **تصوف در اسلام**، تهران، موسسه نشر هما، چاپ سوم، 1374 هـ ش.، ص 89؛ عبد الحسين زرين كوب، **ارزش ميراث صوفيه**، تهران، انتشارات امير كبير، چاپ ششم، 1369 هـ ش.، ص14.

أضافوا، وخلال قرون لاحقة متمادية وبسبب اطّلاعهم على الاتجاهات الفكرية الأخرى ـ إسلامية كانت أم غيرها ـ، عناصرَ من تلك الاتّجاهات متى وجدوا أنّ تلك العناصر تنسجم مع البناء المعرفي المتبنَّى لديهم، فأغنوا بذلك ما عندهم، لا سيما في بيانهم تعاليمهم العرفانيّة باستخدام اللغة العلميّة الدقيقة والمهذّبة. وهذا التأثير تجده في القرون الأولى في سائر أبعاد الفكر الإسلاميّ، وهذا يدل على الغنى الذي كان يملكه العرفاء المسلمون في مقابل الاتجاهات الفكرية الغريبة، بنحو أنهم تمكّنوا من إدخال العناصر المنسجمة وطرد العناصر غير المنسجمة، لكي يستفيدوا من تحوّلات الحضارات البشريّة الكبرى الممتدة لآلاف السنين للارتقاء بما لديهم.

وثمة شواهد عدّة يمكن الاستناد إليها لإثبات دعوى أنّ العرفان الإسلامي له جذوره في القرآن والسُّنة. ويمكننا تصنيف هذه الشواهد، بنظرة عامة، إلى ثلاثة أصناف:

الأوّل: تصريح كبار أعلام العرفان بأن كل ما وصلوا إليه من معارف يرجع الأمر فيه إلى اتباع الكتاب الإلهي والسُّنة النبوية. ويذكر شيخ الطائفة الجنيد البغدادي (ت 297 هـ ق) التالي: «هذا يسلُكُه من أخذَ كتابَ الله بيمينه وسنةَ المصطفى (ص) بيساره، وعلى ضوء هاتين الشمعتين سار حتى لا يقع في مهالكِ الشبهات ولا ظلمة البدع»[1]. وينقل السلمي عنه قوله: «الطرق كلها مسدودة على الخلق إلّا من اقتفى أثرَ الرسول واتّبع سنَّتَه ولزِم طريقَتَه»[2]، كما ينقل

(1) فريد الدين النيشابوري، **تذكرة الأولياء**، تصحيح نيكلسون، تهران، انتشارات ميلاد، چاپ اول، 1376هـش، ص 416-416.

(2) محمد بن الحسين سلمى، **طبقات الصوفية**، تعليق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1998م، ص 132.

القشيري عنه قوله: «من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يُقتدى به في هذا الأمر لأنّ علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسُّنة»[1]. وثمة شواهد أخرى كثيرة من هذا النوع من سائر أعلام العرفاء الكبار[2] نُعرض عن ذكرها رعايةً للاختصار.

الثاني: يظهر، من خلال التتبّع الدقيق والتحليل المعمّق للمصطلحات والمفردات المستخدمة في النصوص العرفانيّة وما هو منقول من مقولات مشايخ العرفان، ما يشهد عيانًا أو من خلال التتبّع التاريخي على أنّ كثيراً من قاموس الاصطلاحات الصوفيّة مأخوذ من الكتاب والسُّنة أو توصل إليه العرفاء من خلال تأمّلاتهم العرفانية. وهذه الطريقة اعتمدها بولس نويا في مصنفاته، وتشكل من جهة نمطًا جديدًا في دراسة العرفان الإسلاميّ[3].

---

(1) **الرسالة القشيرية**، مصدر سابق، ص 72.

(2) انظر نماذج ذلك في: **طبقات الصوفية**، مصدر سابق، ص 29 ـ 30، نقلًا عن: ذي النون؛ أيضًا: **الرسالة القشيرية**، مصدر سابق، ص 56 **طبقات الصوفية**، المصدر نفسه، ص 74، وهما معًا نقلًا عن: بايزيد البسطامي؛ أيضًا: **طبقات الصوفية**، المصدر نفسه، ص 76، نقلًا عن: أبي سليمان داراني؛ وأيضًا: **الرسالة القشيرية**، المصدر نفسه، ص 44، نقلا عن: سر سقطي؛ المصدر نفسه، ص 89، نقلًا عن: ابن عطاء الآدمي؛ انظر كذلك: علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، تصحيح: و. زوكفسكي، تهران، كتابخانه طهوری، چاپ پنجم، 1376 هـ ش.، ص 348 ـ 499؛ **الرسالة القشيرية**، مصدر سابق، ص 65 ـ 75 ـ 85 ـ 159.

(3) انظر: مقدمة دانيل جيماره في: **تفسير قرآني وزبان عرفاني**، مصدر سابق، ص 14؛ انظر أيضًا: برتلس، **تصوف وأدبيات تصوف**، ترجمة: سيروس ايزدى، تهران، امير كبير، 1378 هـ ش.، ص 290 ـ 291. ويذكر برتلس هنا، حيث يستخدم نحوًا من هذا الأسلوب في بحثه عن الفضيل العياش، أنه يعتمد ذلك بتأثير من ماسنيون.

الثالث: توافر نكات عرفانيّة كثيرة في القرآن الكريم والروايات وحضورها في وجدان كلّ مسلم، لا سيما لدى من يمتلك معرفةً بهذا الميراث العظيم، فإنّ هذا كله يشكِّل أفضلَ عاملٍ لنموٌ الدوافع المعنوية وباعثًا لقيام جماعة من الخواص بالاهتمام الشديد بمسائلَ كالزهد، والعبادة، وكف النفس، والمراقبة، والسير إلى الله، وغير ذلك. والبحثُ في كافة الآيات والروايات، التي هي بالقوّة تشكل منشأً لقيام مثل هذا الاتجاه في الفكر الإسلامي، خارجٌ عن وظيفة هذه الدراسة(1).

عصور العرفان النظريّ

التاريخ وجود سيّال لا انقطاع له، ولكن الباحثين يلجأون دائمًا، ولأهداف خاصة ترتبط بالبحث عن الظواهر التاريخيّة وترتبط أيضًا بنظرتهم الخاصة إلى التاريخ، إلى تقسيم المفاصل التاريخيّة، بنحو مناسب، إلى عصور. وسوف نقوم هنا نحن أيضًا، وبما يتناسب والهدف الذي نرمي إليه، بعمليّة تقسيم تاريخيّ؛ لعلّ ذلك يمكّننا من أن نفتح الباب للقارئ الكريم لمعرفةٍ أفضل بالظروف المحيطة بما سيلاحظه من نصوصٍ وآثارٍ عرفانيّة. وفي هذا التقسيم لا نظر لنا إلى العرفان العمليّ ولا إلى سائر الجوانب المرتبطة بالعرفان الإسلاميّ كالجانب الأدبيّ أو الفرق العرفانيّة، بل ننظر في هذا التقسيم إلى العرفان النظري كقِسْمٍ من العرفان (المَقْسَم). ويمكننا تقسيم العرفان النظريّ إلى ثلاثة عصور تاريخيّة أساس هي:

---

(1) انظر نماذج ذلك في: **آشنايى با علوم اسلامى**، ص 100 ـ 101؛ **سخن انا الحق وعرفان حلاج**، مصدر سابق، ص 12 ـ 304؛ **تاريخ التصوف الإسلامي**، مصدر سابق، ص 49؛ **تاريخ تصوف در إسلام**، مصدر سابق، ص 171؛ **عرفان عارفان مسلمان**، مصدر سابق، ص 58؛ **تفسير قرآن وزبان عرفانى**، مصدر سابق، ص 10.

العصر الأول: يبدأ من ظهور العرفان اتّجاهًا فكريًا مستقلًا (في أواخر القرن الهجري الثاني) إلى ظهور الشخصيّة الأبرز في العرفان الإسلامي أي محيي الدين بن عربي. وفي هذا العصر كان للعرفان الإسلامي كيانه المستقل ولكن لا يظهر فيه العرفان النظريّ بشكل مستقل بل كان كامنًا فيه، ولم يتحوّل إلى كيانٍ مستقل. ولذا لا نجد مدوَّنًا مصنَّفًا في العرفان النظريّ بشكل مستقل، وهو في هذا يختلف عن العرفان العملي الذي شهد اتّساعًا وتكاملًا في هذا العصر، ونشهد وجود تصانيف عدّة حوله، ويمكننا هنا أن نذكر كتاب **منازل السائرين** للعارف الأوحد الخواجة عبد الله الأنصاري الذي يدل على أوْجِ كمال العرفان العمليّ في عصره.

العصر الثاني: يبدأ من عصرِ ابن عربي ومصنّفاتِه العجيبة في العرفان والعرفان النظريّ إلى ظهور شخصيّة باسم صدر الدين الشيرازي. وقد برز العرفان النظريّ بتمام معناه في هذا العصر فأصبح اتّجاهًا يملك نظامًا خاصًا في معرفة عالم الوجود معتمدًا على محوريةِ نظريّةِ وَحدةِ الوجود وقائمًا على أساس الشهود. كما أصبح له لغته العلمية الخاصة. وقد دُوِّن في هذه الفترة كثيرٌ من الرسائل المستقلّة.

العصر الثالث: يبدأ من ظهور ملّا صدرا، كشخصيّة تمكّنت من الجمعِ بين اتّجاهين هما الفلسفة الإسلاميّة والعرفان الإسلاميّ ودمجِهِما في بوتقةٍ واحدة في المنهج والمضمون، إلى عصرنا الحالي. ونشهد هنا كيف احتلّ أتباع المدرسة الفلسفيّة الصدرائية مكانَ ما كان يُعرف قبل ذلك باسم (الصوفيّ)، وقد تكفّل هؤلاء بشرح المقاصد العرفانيّة النظريّة المبنية على أساس هذا النظام الفلسفيّ وتوضيحها.

العصر الأوّل من تاريخ العرفان النظريّ

نشهد في العصر الأوّل من تاريخ العرفان النظريّ حتّى ظهورِ ابنِ عربي كيف أنّ مشايخ العرفان الكبار قدَّموا معارفَهم بشكل مشتّت، تلك المعارف التي توصلوا إليها من خلال تجاربهم الشهودية، ولكنّ أحدًا منهم لم يتمكَّن من صياغةِ هذه المعارف على شكل نظامٍ معرفيّ يعالج مسألة الوجود معتمدًا على محور وحدة الوجود، وعرضِ نظامٍ معرفيٍّ عرفانيٍّ بالنحو الذي ينبغي. وإذا نظرنا إلى مصنّفات العصر الأوّل يُمكننا أن نلحظ من بينها مصنّفات كـ **زبدة الحقائق والتمهيدات** لعين القضاة الهمداني الذي يظهر فيها وبوضوح صبغة العرفان النظريّ. كما يُمكننا الإشارة هنا إلى مصنّفاتِ الإمام أبي حامد الغزالي، وما قُرِّر عن أبي يزيد البسطامي وأبي سعيد الخراز وغيرهم، وآثارٍ أخرى كـ **المواقف** الذي قام بتدوينه جماعة منهم، **والتعرّف** للكلاباذي، والذي تناول مسائل مهمّة في العرفان النظريّ[1]. كما إنّ مقارنة هذه المصنّفات بما صنّفه ابن عربي تُظهر

---

(1) نموذج ذلك ما ورد في: **التمهيدات** نقلًا عن: معروف الكرخي؛ إذ ورد أنه (أي الكرخي) قال: (ليس في الوجود إلّا الله). (عين القضاة الهمداني، **تمهيدات**، تصحيح: عفيف عسيران، طهران، انتشارات منوچهري، چاپ چهارم، بى تا، ص 256). وكذلك ما نقله مفصلًا البقلي عن بايزيد البسطامي والذي يختمه بقوله: (علمت أن الجميع هو). (روزبهان البقلي الشيرازي، **شرح الشطحيات**، تصحيح: هنري كوربان، تهران، انجمن ايران شناسى فرانسه، چاپ دوم، 1360 هـ ش/ 1981م، الفصل 63، ص 116)، ولهذا أهميته الخاصة.
وقد استفاد ابن عربي في مصنفاته وفي كثير من الموارد من كلمات مشايخ العصر الأول في باب المعارف واستند إليها، وتصدى أحيانًا لشرحها. ونموذج ذلك ما ذكره مكررًا عن أبي سعيد الخراز حيث يثني على قوله: (عرفت الله بجمعه بين الأضداد) كما يقوم بشرح المراد من ذلك وبيانه. كما ينقل معارفَ من كتاب **خلع النعلين** لأبي القاسم أحمد بن قسي. وهذا الأمر يدل بوضوح على وجود نقاط =

لنا وبوضوح أنّنا نشهد ـ سواءٌ لناحية سعة المعارف أم عمقها لا سيما بلحاظ كونها ذات نظام موجّه ـ اتّجاهًا واسعًا جدًّا لا مثيل له. وهذا الاتّجاه المتفرّد هو الذي دفعنا إلى جعل تلك المرحلة التي سبقت ابن عربي مرحلةً وعصرًا مستقلّين عمّا بعد ابن عربي. ولكنّنا لم نشهد سوى في العصر الثاني، ومن خلال الجهود التي بذلها ابن عربي وتلامذته، وجودَ حياةٍ مستقلّة للعرفان النظري تعتمد على لغةٍ علميّةٍ خاصة.

إلّا أنّ ما ينبغي ذكره هنا هو أنّه مع تحقّق الفصل التامّ والحتميّ بين العرفانين النظريّ والعمليّ في العصر الأوّل، تدلّنا الشواهد القطعية على أنّ أهل التصوف ومن البدايات كانوا يلحظون هذين النوعين كوجهين مختلفين للتصوّف. فمن خلال النظر في مؤلفات هذا العصر، نشهد تعابير نحو: (علم بالله)، (علم الإشارة) و(علم الحقيقة)، وهذه التعابير تشير إلى تلك المعارف المتعلّقة بالوجود والتي يصل إليها العارف عن طريق الشهود[1]. كما لا بدّ لنا من الإشارة إلى الفصل المهم في مباحث العرفان؛ إذ يقسّمون المراتب

= مهمة في العرفان النظري في العصر الأول وقد شكلت أساسًا لما قدّمه ابن عربي في مصنفاته.

(1) انظر نماذج ذلك في: سراج الطوسي (أبو نصر)، **اللمع في التصوف**، تصحيح: نيكلسون، ترجمة: مهدي صحبتي، تهران، انتشارات اساطير، چاپ اول، 1382 هـ ش.، ص 31. ويشير في هذا الموضع إلى لغةِ الإشارةِ خاصةً، والتي يمتلكها القومُ في بيانِهم حقيقة التوحيد والتي يطلَق عليها (لسان الواجدين). ويصرِّح سراج بأنّ هذا القسم من علم المتصوفة يبيَّنُ غالبًا عن طريق الإشارة. انظر أيضًا: محمد الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تعليق: محمود أمين النواوي، القاهرة، المكتبة الأزهرية، ط3، 1992/ 1412هـ ق.، ص 99 ـ 100. ويتعرض هنا أيضًا إلى علم باسم (علم الإشارة)، كما يذكر صريحًا أن هذا العلم لا يتواجد إلّا عند الصوفيّة.

العامة للسلوك إلى (الشريعة، الطريقة والحقيقة). وفي هذه المراتب الثلاث تشير الطريقة، بنحو خاص، إلى (العرفان العمليّ)، وأمّا الحقيقة، والتي تُطلق على مسير السير والسلوك في الطريقة العرفانيّة، فتشير إلى المعارف الحاصلة لدى العارف والتي يطلق عليها (العرفان النظريّ).

الأسباب المولّدة للعرفان النظريّ

من أهمّ ما يمكن أن يُبحث عنهُ في هذا الصدد هو السؤال عن السبب أو الأسباب الموجبة لنموّ الجانب النظريّ في العرفان، ليتبدّل بعد ذلك إلى قسم مستقلٍّ يقف في صف سائر جوانب العرفان الإسلاميّ؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هي العواملُ التاريخيّةُ الموجبةُ لظهورِ مدرسة ابن عربي واتّساعِ مجالِ نظامِ معرفةِ الوجود المبتني على التعاليم العرفانية. يمكننا هنا أن نتعرض، وباختصار، لأسباب ثلاثة:

الأول: أنّ مراحل السير والسلوك في العرفان هي في الأساس تقتضي هذا النوع من التنظيم بنحو يصل العارف في الختام إلى المكاشفات والتي هي عبارة عن معرفةٍ عليا. وببيانٍ أوضح، سير العرفاء في الطريقة الصوفيّة يصل بهم في النهاية إلى مقام الفناء في الله، والبقاء بعد الفناء[1]، وتجربة وحدة الوجود والتي تحتوي

(1) يرى الخواجة عبد الله الأنصاري في **منازل السائرين** أنّ منزل البقاء هو من المراحل النهائية للسير والسلوك، وفي هذا المنزل، وبعد العبور عن المراتب المناسبة للعوام والخواص، يصل إلى مقامِ خاصِّ الخاص ويصفُه بقوله: «بقاءُ ما لم يزلْ حقًّا بإسقاط ما لم يكن محوًا»، ومضمون هذا البيان ليس سوى وحدة الوجود. وكذلك الحال في منزل التوحيد الذي هو يُعتبر آخرَ منزلٍ من منازل السائرين؛ إذ يصفه بقوله: «إسقاط الحدث وإثبات القدم». وهذا التعبير، وإن كان لا يتمتع بالدقة العميقة والضرورية، ولكنه يصبُّ في صالح هذه الدعوى. =

بشكل واضح على معرفةٍ خاصةٍ بحقيقة الوجود، وعلى اللوازم المتعدّدة لهذه المعرفة. ونشهد في البداية تعابيرَ وتفاسيرَ بسيطةً وأوّلية لهذه التجربة، ولكنّ هذا المضمون المعرفي يتجلى أكثرَ تدريجيًّا في تعابيرَ أكثرَ دقةً وعلميّةً إلى أن وصلت مدرسة ابن عربي إلى أوْجِ ذلك.

الثاني: المعارف والحقائق التوحيديّة الكثيرة التي تكتنزها الآيات القرآنيّة والسُّنة. والصوفيّ، وكما لاحظنا، يتقيّد بشدّة باتِّباع هذين المصدرين الأساسين في دين الإسلام. ومن الطبيعيّ أن يقع تحت تأثير موج هذه الحقائق والمعارف الوافرة.

الثالث: والأخير من الأسباب هو السبب الجانبي الموجب لقوّة الأسباب السابقة. ولهذا العامل الجانبي حضور واضح في ظاهرة (الكلام) في المحيط الفكريّ للعصر الأوّل. فالكلام الإسلامي، لا سيما قبل أن يقع تحت تأثير نموّ الفلسفة وسلطتها، كان العلمَ الوحيدَ من بين العلوم الإسلامية الذي يتناول مسائل معرفة الوجود ومعارف أصول الدين ومنها مسألة التوحيد. ولذا كان لا بد للعرفاء

= كما يتعرّض أبو سعيد الخراز في كتاب **الصفات** للحديث عن مقام الفناء والبقاء بعد الفناء. وفي: (محمد بن الجبار النفري، **المواقف**، القاهرة، مكتبة المتنبي، 1936م)؛ نشهد أيضًا عددًا من هذه الاصطلاحات. ولعل النموذج الملفت للنظر في هذا المجال هو مكاتبات ملّا عبد الرزاق الكاشاني مع علاء الدولة السمناني. وفي هذه المكاتبات يذكر الكاشاني في ردّه على دعوى السمناني أن القول بوحدة الوجود لا سابق له في الطائفة وهو بدعة من قبل ابن عربي، ويذكر شواهد وهي أبيات للخواجة عبد الله في **منازل السائرين** وردت في منزل التوحيد. (انظر: عبد الرزاق الكاشاني، **شرح منازل السائرين**، تحقيق: محسن بيدار فر، قم، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، 1413هـ ق/ 1372هـ ش.، ص 608).

ومنذ البداية من أن يتّخذوا موقفًا مقابل دعاوى المتكلمين. والشواهد التاريخيّة تُظهر لنا وبوضوح أنّ العرفاء، ومنذ البداية، لم يبدوا إعجابًا ولا استحسانًا لآراء المعتزلة في علم الكلام، وقاموا بالردّ عليها. وكذلك الحال في مدرسة الأشاعرة الكلاميّة فإن البدايات وإن شهدت نوعًا من التقارب بين الاتّجاهين الكلامي والعرفاني في القرنين الثالث والرابع الهجريّ، ولكن بعد أن اتّضحت معالمُ هذه المدرسة الكلاميّة ازداد البُعد بينهما. فعدم الرضا هذا عن المدارس الكلاميّة والرفض الشديد للفلسفة بشكلها المشائيّ والذي كان يزداد تدريجيًّا، شكَّلا دافعًا قويًّا لتأسيس مبانٍ مستقلّة في المعرفة الإسلاميّة لا سيما التوحيد من قبل العرفاء. وهذا الدّافع كان يقوى لدى العرفاء الذين كانوا يمتلكون اهتمامًا خاصًّا بمسألة معرفة الوجود؛ هؤلاء الذين لم يتمكّنوا بعد اطلاعهم على علم الكلام والفلسفة المعروفين في تلك العصور من تلبية ما يحتاجون إليه ولذا لجأوا إلى التصوّف والعرفان. وأبرز نموذجين لذلك يتمثّلان في الإمام أبي حامد الغزالي وعين القضاة الهمداني. ونظرًا إلى ما سنتعرّض له لاحقًا في صفحات هذا الكتاب ونُطلع القارئ فيه على المصنّفات المدونة في العصر الثاني فإنّنا نغمض النظر عن التعرّض لكثير من التفاصيل المرتبطة بهذا العصر (أي العصر الأول)، ونحيل القارئ إلى المصادر الأخرى في هذا المجال.

بعد هذا العرض الموجز للعصر الأوّل من تطوّر العرفان النظريّ، سوف نتعرّض للمشايخ وآثارهم المهمة في العرفان النظريّ في المرحلة الثانية وبمزيد من التفصيل. وفي هذا الصدد لا بدّ لنا من أن نتحدّث أولًا عن شخصيّة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ومصنّفاته.

العصر الثاني من تاريخ العرفان النظري

محيي الدين بن عربي (560 ـ 638 هـ. ق)

وهو المعروف بالشيخ الأكبر، المعاصر للشخصيّات العرفانيّة الكبرى كابن الفارض (ت 632 هـ. ق)، وشهاب الدين السهرورديّ صاحب **عوارف المعارف** (539 ـ 632 هـ.ق)، ونجم الدين كبرى (ت 618). أهمّ مؤلّفات ابن عربي العرفانيّة ترتبط بالحقبة الثانية من عمره والتي تقع في القرن الهجري السابع؛ فكان مثارًا للعجب لدى أهل الفن لما كان يملكه من استعداد عميق للشهود الباطني من عهد طفولته[1]. فالشهود الأصيل، والمقامات العرفانيّة الخاصة والقدرة العجيبة التي كان يمتلكها في التعبير عنها وتفسيرها جعلت منه شخصيّة لا مثيل لها إلى الآن في تاريخ العرفان الإسلاميّ. وما قام به من بيان الفكرة المحورية المرتبطة بوحدة الوجود واستكشاف لوزامها وتبعاتها الكثيرة في مؤلفاته ومصنّفاته كأستاذ في هذا المضمار، جعلت بعض المحقّقين يصدر حكمًا خلاصته أن ما كان في تعابير الصوفية قبل ابن عربي هو تعليم وحدة الشهود لا وحدة الوجود[2]. وهذه الدعوى وإن كانت ترجع إلى عدم ملاحظة البيئة التاريخيّة التي ظهر فيها ابن عربي وإلى سوء تفسير آراء المشايخ السابقين؛ ولكنّها تدل على مدى الأوج الذي بلغه ابن عربي في

---

(1) انظر: قصة لقاء ابن عربي مع ابن رشد في طفولته. انظر: محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لا تاريخ، ج 1، ص 153.

(2) رينولد نيكلسون، **تصوف اسلامى در رابطه انسان وخدا**، ترجمة: شفيعي كدكني، تهران، انتشارات توس، چاپ اول، 1358 هـ ش.، ص 61.

عالم العرفان الإسلامي. فالجهود التي بذلها في استخراج الأسس والمباني واللوازم المعرفية لمدرسة وحدة الوجود تصل حدًّا يمكن من خلاله وصف مؤلّفاته بأنّها تشمل ـ وإن كان بالقوة لا بالفعل ـ نظامًا منسجمًا لمعرفة الوجود يعتمد على الشهود. نعم، الظهور التام لهذا النظام المتكامل تحقّق في مؤلّفات تلامذته وأتباعه الكبار ومصنفاتهم. فكلُّ ما كان له ارتباط بفروع ولوازم ومباني المدرسة العرفانيّة المتعلّق بمعرفة الوجود تجده مبثوثًا في مصنّفاته المتعدّدة، ولكن ترتيب هذه الفروع واللوازم والمباني في نظام عقلانيّ متكامل احتاج إلى فترة زمنيّةٍ، فنال تلامذته فخر القيام بذلك. فبمراجعة مصنّفاته وكتبه نستطيع بوضوح أن نلحظ وجود الإطار العام لهذا النظام المعرفيّ المرتبط بالوجود، ولكنه بالقوة لا بالفعل. فلم يُشهد له في مورد من الموارد دعوى ذات طابع فلسفيّ أو شيءٌ من التأمّلات العقليّة فكان حديثه على الدوام من منبع الشهود، وكان يراه أرقى من العقل ومن الفلسفة؛ وإن كان يَظهر من ملاحظة مضمون مصنّفاته وكتاباته أنّه كان يمتلك اطلاعًا جيدًا على الاتّجاهات الفكريّة المعاصرة له كالكلام والفلسفة الإسلاميَّين. وهذه المعرفة هي السبب في قيامه باستخدام تلك المصطلحات الكلاميّة والفلسفية المعروفة في عصره وإنشاء قاموس جديد لمصطلحات العرفان النظريّ بعد إدخال المعاني الجديدة التي توصّل إليها فيها، هذا العمل الذي اكتمل في مؤلّفات أتباعه من بعده. يُضاف إلى ذلك ما امتلكه من ذهنٍ وقّاد وأسئلةٍ جديّة ترتبط بمعرفة الوجود الأمر الذي جعل مدرسته العرفانيّة المؤسّسة حديثًا تمتلك قوة فلسفية متينة، وهذه القوّة سوف يتمكّن أتباعه من تظهيرها بشكل كامل، بنحو شكّل ذلك بيئةً لقيام نوعٍ من الحوار بين الفلسفة والعرفان، ثمّ تقارَبَ

الاتجاهين إلى أن كانت نهاية ذلك امتزاجهما في إطار واحد في المدرسة الصدرائيّة. وسوف نتعرّض لاحقًا للتأثير المهم لمدرسة محيي الدين في ذلك. ترك ابن عربي العديد من الكتب والرسائل وقد بلغ عددها 846 أثرًا، وفقًا لتتبّع بعض المحقّقين، سواء الموجود منها أم المفقود[1]. ومن بين رسائله الصغيرة والكبيرة والكتب كان لاثنين منها وهما: فصوص الحكم والفتوحات المكيّة الأهمية البالغة، بنحو يمكن وصف الأخير منهما بأنّه دائرة معارفٍ عرفانيّةٍ كبرى. نعم، لم يكن محيي الدين بن عربي وكسائر النوابغ في عصره محلًا للاهتمام ولا معروفًا، ولكن الغنى الذي اتّصفت به آثاره جعلت من مدرسته، وبشكل تدريجي، الحاكم الذي لا منازع له في العرفان النظريّ في القرون اللاحقة.

فصوص الحكم: هو آخر ما صنّفه ابن عربي[2]. وطبقًا لما يصرّح به هو؛ فإنّ مضمون هذا الكتاب أُعطي له من قبل رسول الله (ص) ببشارةٍ جاءته في سنة 627، وبذلك بدأ بتدوين هذا الكتاب[3]. وعلى الرغم ممّا في هذا الكتاب من إجمال وتعقيد في مضامينه، ولكن يتّفق الباحثون في هذا العلم على أنّ لبّ نظريّات ابن عربي وبنيته الفكرية لا سيما في ما يرتبط بنظريّة وحدة الوجود

---

(1) عثمان يحي، **مؤلفات ابن عربي وتاريخها وتصنيفها**، ترجمة: أحمد طيب، بلا مكان، دار الصابوني ودار الهداية، الطبعة الأولى، بلا تاريخ، ص 79.

(2) يصرح القونوي في مقدمة **الفكوك** بأن هذا الكتاب هو من (خواتيم منشآت الشيخ الأكبر. (صدر الدين القونوي، **كتاب الفكوك**، ترجمة: محمد خواجوي، تهران، انتشارات مولى، چاپ اول، 1417هـ ق/ 1381 هـ ش.).

(3) انظر: مقدمة الشيخ الأكبر (محيي الدين بن عربي) على كتابه **فصوص الحكم**، تعليق: أبو العطاء عفيفي، تهران، انتشارات الزهراء، 1366 هـ ش.، ص 47.

قد بُيِّنت في هذا الكتاب بأفضل وجه. ينقسم الكتاب إلى 27 فصًّا. وقد بُني كلٌّ واحدٍ منها بنحو تكون وظيفته الكشف عن سرٍّ من أسرار أحد أنبياء الله والحكمة الإلهيّة المرتبطة بذلك النبي. ويعتمد في جهده ذلك اعتمادًا تامًّا على الآيات القرآنيّة والروايات؛ بنحو يمكن جعل الكتاب تفسيرًا عرفانيًّا وفهمًا أنفسيًّا للآيات الإلهيّة والروايات النبويّة. وأهمّ ما في هذا الكتاب أنّه كتب على أساس الذوق والمشرب المحمّديّ والذي يفوق ذوق كافّة الأنبياء ومن تبعهم من الأولياء. ويرى ابن عربي أنّه واجدٌ لمثل هذا الذوق وبشكلٍ جليّ[1]. كما يعرّف نفسه بأنّه (خاتم الأولياء المحمّديين)[2]. ومن أهمّ الأسباب التي جعلت هذا الكتاب ينال تلك الدرجة من الأهميّة في تاريخ العرفان النظريّ، أنّه أصبح أحد الكتب التدريسية منذ بدايات القرن الثامن. والشروح والتعليقات الكثيرة عليه تدلّ على أهميته ومحوريّته في تعليم الأسس العرفانية[3]. ومن أهمّ هذه الشروح **شرح فصوص الحكم** لمؤيد الدين الجندي تلميذ القونوي، **وشرح فصوص الحكم** لعبد الرزاق الكاشاني، **وشرح فصوص الحكم** للقيصري تلميذ الكاشاني، وشرح بابا ركنا تلميذ القيصري تحت اسم **نصوص الخصوص**، وشرح السيد حيدر الآملي تحت اسم **نص**

(1) **الفتوحات المكية** (نسخة الـ 4 مجلدات)، مصدر سابق، ج 1، ص 223.

(2) المصدر نفسه؛ المصدر نفسه، ص319؛ محيي الدين بن عربي، **عنقاء المغرب**، تحقيق: بهنساوي أحمد سيد شريف، مصر، مكتبة الأزهرية للتراث، بلا تاريخ، ص 15.

(3) يَعِدُّ عثمان يحي أكثر من 100 شرح عليه. انظر: مقدمة عثمان يحي لكتاب **المقدمات من نص النصوص في شرح الفصوص**. (حيدر الآملي، **المقدمات من نص النصوص في شرح فصوص الحكم**، تصحيح: هنرى كوربان وعثمان يحيى، تهران، انتشارات توس، چاپ دوم، 1367 هـ ش.، ص16 ـ 32).

النصوص، وشرح **فصوص الحكم** لصائن الدين تركة، شرح الخواجة بارسا وشرح عبد الرحمن الجامي. كما إنّ ابن عربي نفسه وضعَ لبَّ مطالب الفصوص في رسالة صغيرة باسم **نقش الفصوص**. وفكَّ تلميذه صدر الدين القونوي في كتاب **الفكوك** أسرارَ العناوين السبعة والعشرين في كتاب **الفصوص**.

الفتوحات المكية: وهذا الكتاب بمثابة دائرة معارف كبرى عرفانية ذات جوانب مختلفة. وقد دوّن هذا الكتاب بعد فتوحات ربّانية ومكاشفات عرفانية وقعت للكاتب في مكة المكرمة. ويشرح هو في أول الكتاب هذه المكاشفة. ولهذا الكتاب نسختان أو طبعتان. أمّا النسخة الأولى فتعود إلى الفترة الممتدة من أوائل سنة 599 إلى 629 هـ.ق. وأمّا النسخة الثانية فتعود إلى فترة تمتدّ أربع سنوات أي من سنة 632 إلى سنة 636 هـ.ق[1]. وقد نُظِّم كتاب الفتوحات في 560 بابًا، وخُصِّص الباب 559 منه لبيان خلاصةٍ للكتابِ بتمامِه. ويذكر الشيخ الأكبر أنّ تنظيم هذا الكتاب وترتيبه لم يكن عن تخطيط أو تأمّل وتفكير من قِبَلِه، بل كان نتيجة للإلهامات والمكاشفات الغيبية[2]. ومن المسائل التي تزيد من الأهميّة التاريخيّة لهذا الكتاب ما يدرجه فيه من لقاءاته خلال المدّة الطويلة التي استغرقها تدوين هذا الكتاب، وكذلك في تعرّضه لمختلف الأذواق التي توصّل إليها خلال مسيره في طي المراتب المعنويّة واحدةً بعد

---

(1) يشير عثمان يحي في مقدمته لكتاب **الفتوحات المكّية** إلى موارد اختلاف النسختين. (محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، (نسخة الـ 14مجلدًا)، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1410 هـ ق/ 1990 م.

(2) انظر: **الفتوحات المكية**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، مصدر سابق، الخطبة، ج 1، ص 59.

أخرى. كما يمكن للباحث أن يجد في **الفتوحات** كثيرًا من الرسائل الصغيرة التي كتبها الشيخ، كاصطلاحات الصوفية، وأيضًا يجد بيانًا واضحًا لبعض المطالب الموجودة في رسائله المعقّدة كعنقاء المغرب. فكثير من المسائل التي تعرّض لها في الفصوص بشكل إجماليّ بيَّنها في الفتوحات بشكل تفصيليّ. وكثير من الآيات والروايات التي استند إليها فسَّرَها في هذا الكتاب بنحو يمكن أن توصف بأنّها دورة في الفهم الأنفسي والباطني لدائرة واسعة من التعاليم الإسلامية. **والفتوحات** أثر لا مثيل له في العرفان الإسلاميّ من حيث علوّ مضامينه. ونختم حديثنا عن هذه النقطة بكلمة للجامي حول الشيخ الأكبر:

«هو قدوة القائلين بوحدة الوجود... فذلك القدر من الحقائق والمعارف التي ذكرها في مصنّفاته لا سيما في الفصوص والفتوحات، لا تجدها في أيّ كتاب آخر ولم تظهر من أحد من هذه الطائفة»[1].

صدر الدين القونوي (607 ـ 673 هـ.ق)

هو أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي. ولا يصل أحدٌ من تلامذة الشيخ ابن عربي، على كثرتهم، إلى المرتبة والدرجة والمقام العرفانيّ ولا القرابة[2] ولا القدرة على التعبير عن مدرسة الشيخ التي وصل إليها صدر الدين القونويّ. وطبقًا لقول القونويّ فإنّه كان من أصحاب مقام التجلّي الذاتي؛ هذا المقام الذي يصفه ابن عربي بأنّه لا يُتصوَّر في حقّ مخلوق مقامٌ أعلى منه في

---

(1) **نفحات الأنس**، مصدر سابق، ص 545 ـ 547.

(2) بعد موت والد القونوي تزوج ابن عربي من والدة القونوي، وبهذا تربى القونوي على يد الشيخ ابن عربي.

السير والسلوك[1]. وقد وصل إلى هذا المقام بعد وفاةِ أستاذه وبعنايةٍ منه في رؤيا تلقاها[2]. وكان لما تركه من آثارٍ أصالةٌ خاصةٌ بسبب هذا المقام الرفيع من الشهود والعرفان الذي كان يتمتّع به. ولذا لم يتصدّ إطلاقًا لجمع كلمات الآخرين وأقوالهم ونقلها. وكان لاطّلاعه على الحكمة والفلسفة عند طلبه العلم[3] دورٌ في استحكام ما صنّفه من وجهة نظر فلسفيّة وعقلانيّة. وقد سعى هو وسائر تلامذة الشيخ لتنظيم ميراث أستاذهم وترتيبه، وتقديمه في نظامٍ منسجمٍ عقلانيٍّ. ودور القونوي في هذا المجال يعود إلى أنّه كانَ المرجعَ الأساس والوحيد لتفسير تعاليم الشيخ. ويُمكننا القول إنّ القونويّ تمّم النظام المعرفيّ الوجوديّ العرفانيّ لابن عربي في عالم الإثبات وقدّم العرفان النظريّ علمًا له مبادئ ومسائل وموضوع وقواعد. وقد عاصر مولانا جلال الدين الرومي والخواجة نصير الدين الطوسي، وكان محلًّا لتقديرهما واحترامهما على الدوام. فالمراسلات التي جرت بينه وبين الخواجه نصير الدين الطوسي، الفيلسوف المعروف، تشهد على مدى تعمّقه في المباحث الفلسفيّة. وشكلت تلك المراسلات بداية التواصل والحوار بين العرفان والفلسفة والتي وصلت إلى أوجها في القرون التالية. كما إنّه ربّى تلامذةً كباراً كان لكل واحد منهم دورٌ بنّاءٌ في توضيح مدرسة ابن عربي وتطويرها. ومن أهمّ تلامذته: مؤيد الدين الجندي، سعيد الدين فرغاني، عفيف الدين تلسماني، وفخر

---

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 62.

(2) صدر الدين القونوي، **النفحات الإلهية**، تصحيح: محمد خواجوي، تهران، انتشارات مولى، چاپ اول، 1375 هـ ش.، النفحة 24، ص 126.

(3) صدر الدين القونوي، **المراسلات**، تحقيق: غودرون شويرت، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1995م/ 1415 هـ ق.، ص 47.

الدين العراقي[1]. وللجامي كلام يوضح فيه دور القونويّ في العرفان النظريّ وهو كلام مختصر مفيد: «كان من نقاد كلام الشيخ؛ فمراد الشيخ من مسألة وحدة الوجود لم يكن ليتيسر بيانه بنحو مطابق للعقل والشرع إلّا بما قام به (القونوي) من تتبع وبحث بنحو يسّر فهمه كما ينبغي»[2].

وللقونوي مصنفات عدّة خلَّفَهَا نذكر أهمّها[3]:

مفتاح الغيب، طبع هذا الكتاب مع شرح محمد بن حمزة الفناري باسم **مصباح الأنس**، وهو من أكثر كتب الشيخ تنظيمًا وتنقيحًا، ويشكّل مجموعةً متكاملةً ذاتَ نظمٍ منطقيٍّ وفلسفيٍّ خالٍ من الحواشي، ولكنّها مجموعة مختصرة من مباحث العرفان النظري في مقابل مدرسة محيي الدين. وقد سعى القونوي في هذا الكتاب لتقديم العرفان النظريّ علماً له منهجه، غايته، موضوعه، مسائله، ومبادئه الخاصة، وبهذا النحو تعرض لمطالب العرفان النظري.

---

(1) في عصر القونوي ومقارنًا مع الاستقلال النسبي للجانب النظري من العرفان، فإن التتلمذ عند أستاذٍ كان يطلق على معنيين: التتلمذ في السير والسلوك والخرقة والذكر ويختلف عن التتلمذ في تلقي المعارف والحقائق، وبعبارة أخرى: يمكن لمن يتتلمذ في السير والسلوك والأعمال والعبادات عند شيخٍ أن يتلقى الحقائق والمعارف عن طريق التتلمذ عند شيخٍ آخر. فالفرغاني والعراقي على الرغم من كونهما تابعين لأستاذٍ في الخرقة والذكر إلّا أنهما كانا مصاحبين للقونوي وكانا يتلقّيان المعارف والحقائق التوحيدية منه. إنّ تلك القدرات التي تميّزتْ بها مدرسة ابن عربي في عهد القونوي شكلت سببًا لارتباط كثيرٍ من المدارس العرفانية به، وبهذا تبعت جمعيها مدرسة محي الدين.

(2) **نفحات الأنس**، مصدر سابق، ص 555.

(3) ما ينبغي الإشارة إليه، وهو أمر مهم في مصنفات القونوي، هو أنّ عدمَ ثبات المصطلح العلمي في عصره وصعوبة قلمه أدّيَا إلى أن لا يكون فهمُ هذه المصنفات ميسورًا إلّا من خلال الرجوع إلى تلامذته كالجندي والفرغاني.

ولمعالجةِ القونوي موضوعَ الإنسانِ الكاملِ في آخر الكتاب أهميّتُه الخاصة.

رسالة النصوص، وهي عبارة عن اختيار لأهمّ المسائل في العرفان النظري أورَدَها ضمن 21 نصًّا. تنظيم هذه الرسالة لم يرقَ إلى مستوى كتاب **مفتاح الغيب**، ولكنّ أهميتها تعود لاشتمالها على أعلى وآخر المعارف الحاصلة عن طريق الكشف المتعلّق بمقام التجلي الذاتي. ويذكر القونوي نفسه أنّ هدفه من تدوين هذه الرسالة وضع مفتاحٍ أمام القارئ لأجل فهم مطالب **فصوص الحكم**[1].

الفكوك، كتاب آخر صنّفه القونوي كالكتاب السابق أي لأجل حلّ معضلات فصوص الحكم. ويتعرَّض فيه غالبًا لفكّ أسرار العناوين السبعة والعشرين في الفصوص. وذلك نظرًا إلى الارتباط المتداخل بين عنوان كلّ واحد من الفصوص وبين المضمون الموجود في ذلك الفصّ، كما يفيد هذا الكتاب في حلّ مضامين الفصوص أيضًا. ولا يمكن لمن يقوم بشرح الفصوص الاستغناء عن هذا الكتاب في شرحه.

النفحات الإلهيّة، وأهميّة هذا الكتاب ترجع إلى أنّه دَوَّنَ فيه مكاشفاتِه وتجاربَه العرفانيّة التي وقعت له طول عمره.

المراسلات، وكما تقدّم سابقًا، فإنّ هذا الكتاب يشتمل على المكاتبات التي جرت بين القونوي وبين الخواجة نصير. وأهميّة هذا الكتاب ترجع إلى أنّه يحكي عن التواصل الموجود في عصر القونوي بين العرفان والفلسفة أو بين الشهود والعقل. وفي هذا الصدد نجد **(الرسالة المفصحة)** للشيخ والتي طبعت مع هذه المجموعة والتي

---

(1) صدر الدين القونوي، **رسالة النصوص**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، تهران، مركز نشر دانشگاهي، چاپ اول، 1362 هـ ش.، ص 89.

تتصدّى لذكر أحد عشر إشكالًا على العقل واستخدامه في الوصول إلى المعارف.

شرح الحديث وإعجاز البيان، اسمٌ لكتابين للشيخ الكبير يختصّان بالشرح العرفاني ومقارنة مقاصد الروايات بالمعارف الشهودية وكذلك يتضمّنان تفسيرًا أنفسيًّا وتأويلًا عرفانيًا لآيات القرآن. ومباحث هذا الكتاب وإن لم تكن منتظمة ومرتّبة بنحو خاص ولكنّها تمكّن الباحث من الوصول إلى كثيرٍ من النظريات المهمة للقونوي في شرح مفاهيم مدرسة محيي الدين وتوضيحها.

مؤيد الدين الجندي (690 هـ.ق)

من كبار تلامذة صدر الدين القونويّ. كان من أهل الكشف والتحقيق، وكان له دور مهمّ في تبيين مقاصد مدرسة محيي الدين وتوضيحها. تلقّى الجندي شرح خطبة فصوص الحكم من أستاذه، وببركة المعنويّة التي كانت لدى الأستاذ تمكّن من فهم تمام مسائل الفصوص من تلك الخطبة نفسها؛ وهي تلك الحالة نفسها التي عرضت للقونويّ عندما كان يتلقّى تعليم خطبة الفصوص عند ابن عربي[1]. وغالب شرحه على فصوص الحكم صادر من بيانات أستاذه في شرح خطبة الفصوص. ويُعتبر شرحه على فصوص الحكم أوّل شرح من نوعه وكتابًا أساسًا تأثّر به من شرحه من بعده. ولا يمكن النظر إلى الجندي على أساس أنّه كان مجرّد شارح لمدرسة ابن عربي، لأنّه كان عارفًا كبيرًا وصاحب كشف. ولذا ترى في شرحه من التحقيقات ما لا تجده في الشروح الأخرى للفصوص. ومن مصنَّفات الجنديّ الأخرى: **مواقع النجوم**، **نفخة الروح**، **وتحفة**

(1) مؤيد الدين الجندي، **شرح فصوص الحكم**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، قم، بوستان كتاب، چاپ دوم، 1423 هـ ق/ 1381 هـ ش.، ص 18.

الفتوح. ونختم بما ذكره الجامي في وصفه شرح الجندي، قال: (شرحه شكّل مصدرًا لسائر شرّاح الفصوص، وفيه تحقيقات كثيرة لا تجدها في سائر الكتب)[1].

سعيد الدين الفرغاني (ت 700 هـ.ق)

تنبع الأهميّة التاريخيّة لشخصيّة الفرغاني من كونه أبرز الشخصيات التي تنتسب إلى سلسلةٍ أُخرى من سلسلة العرفاء أي سلسلة شهاب الدين السهروردي[2]، والتي تُعتبر من أهمّ فرق التصوّف وأكثرها انتشارًا. وكان ممن يجلّ ويقدّر القونوي تلميذ ابن عربي كثيرًا ويرى نفسه منتسبًا إلى تلك المدرسة نتيجة العلاقة والصحبة، كما يرى نفسه شارحًا لمدرسته المعرفيّة. ويُعتبر الفرغاني من العرفاء الذين وقعوا بشكل تدريجي تحت تأثير مدرسة ابن عربي وممن تقرّب إليها. وينقل الجامي عند ترجمته للفرغاني أنّ الفرغاني يصف نفسه في كتاب **منهاج العباد إلى المعاد** ضمن العرفاء الذين يتّبِعون الشيخ الأكبر. وفي وصفه هذا يرى الفرغاني أنّ انتساب المريدين إلى المشايخ يتمّ بواحدٍ من طرق ثلاث: الخرقة، وتلقين الذكر، والصحبة. ويقسّم الانتساب عن طريق الخرقة إلى قسمين: **الأول**، خرقة الإرادة وهي عبارة عن تعلّق المريد بسلسلةٍ خاصة في تعاليم السير والسلوك، **والثاني**، خرقة التبرّك التي يمكن أن يلبَسَها قاصدًا التبرّك من مختلف المشايخ. ويرجع انتساب الفرغاني لشهاب الدين السهروردي عن طريق خرقة الإرادة وتلقين الذكر بتوسط الشيخ نجيب الدين علي بن بزغش الشيرازي؛ وأمّا نسبة الصحبة فهي،

---

(1) **نفحات الأنس**، مصدر سابق، ص 556.

(2) هو صاحب كتاب **عوارف المعارف**. وسلسلة سهرورد في التصوف تنتهي إليه. نعم، هو شخص آخر غير السهروردي المقتول صاحب **حكمة الإشراق**.

وخلافًا لخرقة الإرادة، قد تكون لأكثر من شيخ ـ مع شرط إجازة الشيخ الأوّل أو موته ـ وهي ترجع عند الفرغاني إلى صدر الدين القونوي بعد الانفصال عن نجيب الدين. وما يلفت النظر هو تلك التعابير التي يستخدمها الفرغاني عندما يأتي على ذكر القونوي بلحاظ كونها تعابير عارف من سلسلةٍ أخرى في مدرسة ابن عربي:

«انتساب المريدين للمشايخ بإحدى ثلاث طرق: أحدها: الخرقة، الثاني: تلقين الذكر، والثالث: الصحبة والخدمة والتأدب بآدابها. والخرقة على نوعين: خرقة الإرادة وليست سوى التسليم لشيخ واحد، والثاني خرقة التبرك وهي ما يتلقاه من مشايخ عديدين للتبرك. وفي بيان خرقة الإرادة ذكر أنه تلقى الخرقة من الشيخ نجيب الدين علي بن بزغش الشيرازي وهو عن شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي... وأما نسبة تلقين الذكر لهذا الفقير (أي الفرغاني) فعن شيخ خرقته نجيب الدين علي. وهو عن شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي... بعد ذلك يقول: في نسبة خرقة الإرادة ونسبة تلقين الذكر من المذموم تلقّيها من شيخين، وأمّا نسبة الصحبة فمحمودة ولكن بشرط إجازة الشيخ أو موت الشيخ الأول؛ كما تحقّق للضعيف بعد مفارقة خدمة وصحبة الشيخ نجيب الدين لخدمة مولانا وسيدنا وشيخنا صدر الحق والدين، وارث علوم سيد المرسلين، سلطان المحققين محمد بن إسحاق القونوي، فكان لي شرف الصحبة والإرشاد والهداية واقتباس الفضائل وآداب ظاهر وباطن علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، وانتفعت غاية الانتفاع»[1].

من أهمّ ما قام به الفرغاني وضعه اصطلاحات عرفانيّة ثابتة استُخدِمت في المصنَّفات العرفانية التي دوّنت بعده. فقد ذكرنا سابقًا

(1) **نفحات الأنس**، مصدر سابق، ص 558 ـ 559.

أنّ ابن عربي والقونوي وضعا اصطلاحات خاصة لبيان المعارف والحقائق العرفانيّة وهذه الاصطلاحات كانت جديدةً في عالم العرفان النظري، ولكن بسبب عدم ثبات المراد من هذه الاصطلاحات تجد أنّ الاصطلاح الواحد قد يُستخدم في أكثر من معنًى وهذه المعاني تختلف باختلاف العرفاء، وهذا الأمر أدّى إلى العجز عن تحديد رأي ابن عربي وموقفه من بعض المسائل العرفانيّة النظريّة الدقيقة. وهذا التشويش والإبهام في الاصطلاحات العرفانية استمر إلى أن قام الفرغاني ببذل جهد في مصنّفاته لوضع معنًى واحد لكل اصطلاح وتحديد ذلك المعنى. ونجد في أثرين مهمين من بعده وهما **تمهيد القواعد** لصائن الدين تركة و**مصباح الأنس** للفناري استخدامًا واضحًا للمصطلحات التي وضعها الفرغاني. نعم، لم يستخدم الجنديّ اصطلاحات الفرغاني لأنّه كان معاصرًا له(1).

وأهمّ مصنّفات الفرغاني كتاب **مشارق الدراري** وهو تقريرُ شرحِ أستاذِه الشيخ صدر الدين القونوي لتائية ابن الفارض. وهذا الدرس كان يُعتمد فيه اللغة الفارسية(2). ولمقدّمة الفرغاني على هذا الكتاب أهميّة خاصة كونها تتعرض لمسيرة تطور العرفان النظري. وهذه المقدمة تشتمل على دورة كاملة من مباحث العرفان النظريّ. وما أورده تحت عنوان (مسيرة نظام التجليات) في مقدّمة هذا الكتاب يتمتّع بالدقة والانسجام بما لا يمكن أن تجد له مثيلًا في آثار

---

(1) وممن استخدم مصطلحات الفرغاني في علم العرفان الإسلامي كلٌّ من الكاشاني والقيصري، وهما عَلَمان مشهوران في هذا العلم.

(2) فرغان وجند قريتان في شمال خراسان الحالية، وكانت اللغة الفارسية هي اللغة المعروفة فيهما. وكان صدر الدين القونوي فارسيَّ اللغة. نعم، كتاب الفرغاني هذا كَتبه باللغة العربية وضمَّ إليه زيادةً تحت اسم منتهى المدارك. وقد نقل قسمًا كبيرًا من مقدمة الفرغاني على هذا الكتاب في كتاب **مصباح الأنس**.

القونوي. يقول الجامي: «لم يوفق أحد لشرح مسائل علم الحقيقة بنحو مضبوط ومربوط كما فعل ذلك في مقدمة شرح القصيدة التائية الفارضيّة»[1]، ومن الثمار المهمة لهذا الأثر الذي دوّنه الفرغاني توفيره ظروف الحوار بين الفلسفة والعرفان. فالبيان المنسجم والعقلاني لمعارف مدرسة ابن عربي في هذه المقدمة، من خلال استخدام مصطلحات دقيقة، هو الأمر الذي يوفر للفيلسوف القدرة على التعامل معه.

وبهذا نختم الحديث عن العرفاء الكبار في القرن الهجري السابع والتي هي من أشد المراحل تأثيرًا وأهمها في سير تطور تاريخ العرفان النظري، ولن نتحدّث عن بعضٍ آخرَ منهم كالعراقي[2] والتلمساني، بل سننتقل إلى الحديث عن عرفاء القرن الهجري الثامن وتأثيرهم الواسع على تطور العرفان النظري.

عبد الرزاق الكاشاني[3] (735 ـ 736 هـ.ق)

الكاشاني كالفرغاني هو من الصوفيّة الذين كانوا أوّل أمرهم في سلسلة أتباع الشيخ شهاب الدين السهروردي، ولكنّه بعد اطلاعه على كتاب فصوص الحكم لابن عربي وجد أنّ فيه كشفًا أفضل فصار من أبرز شرّاح هذا الكتاب وشرّاح مدرسة الشيخ الأكبر. والرسائل

---

(1) **نفحات الأنس**، مصدر سابق، ص 558.

(2) للعراقي مصنف يحمل اسم (**اللمعات**) والذي جمع فيه تعاليم ابن العربي. وقد قام الجامي بشرح هذا الكتاب تحت عنوان (**أشعة اللمعات**).

(3) يذكره تلميذه القيصري باسم (القاساني). ويطلق عليه آخرون (الكاشاني السمرقندي). وذهب بعضهم إلى أنه ولد في قاسان وهي منطقة في شمال خراسان، ولكن الصحيح أنه كاشاني، كما يذكره تلميذه الآخر وهو (بابا ركنا) باسم الكاشي. وقد كان يعبر عن كاشان سابقاً باسم قاسان.

المتبادلة بينه وبين علاء الدولة السمناني والذي كان من أشدّ المنتقدين لمدرسة الشيخ الأكبر في زمانه، تشهد بوضوح على الظروف التاريخية التي كانت في ذلك الزمان وعلى الحالة التي كانت عليها مدرسة ابن عربي آنذاك. وقد روى الجامي قسمًا من هذه الرسائل في **نفحات الأنس** وهي تحتوي على معلومات ذات قيمة تاريخية، يقول:

«لما فرغت في أيّام الشباب من بحث الفضليات (اللغة) والشرعيات ولم أَدَعْ شيئًا من أبحاث ذلك ولا أبحاث أصول الفقه وأصول الكلام، كنت أتصوّر أنّ بحث المعقولات والعلم الإلهي وما يترتّب عليه قد أوصل الإنسان إلى المعرفة ولم يعد أيّ معنى للشك والتردّد... وقد صرفت مدّة من تحصيلها واستحضارها بالنحو الذي لا يمكن تصوّر الأفضل... إلى أن وفقت لصحبة المتصوّفة وأرباب الرياضة والمجاهدة ووفّقت للحقّ، وأوّل ذلك في صحبة مولانا نور الدين عبد الصمد النطنزي، ومن صحبته تلقّيت معنى التوحيد وعلمت بعظمة الفصوص وكشف الشيخ يوسف الهمداني...»[1].

إنّ ما ذكره الكاشاني من كون غالب مشايخ العرفاء الذين التقاهم ينظرون بعين العظمة لكشف الفصوص يشهد على سعة مدرسة ابن عربي وانتشارها. وهذا النصّ يشهد على اشتهار اسم كتاب **فصوص الحكم** بعنوان كونه الممثل لهذه المدرسة؛ كما يشهد بأنّ الكاشاني نفسه كان من أهل الرياضة والسلوك وقد حصلت له بعض حالات المكاشفة أيضًا. وتمتاز مصنّفات الكاشاني بإحكام فلسفيٍّ خاص، ويظهر من مصنّفاته مدى إتقانه المدرستين الفلسفيّتين المشائيّة والإشراقية. وهذه المتانة الفلسفيّة تظهر بوضوح لا سيما في مقدّمته

---

(1) **نفحات الأنس**، ص 485 ـ 486.

الصغيرة على مصنَّفِه **شرح فصوص الحكم**. وكما سوف نرى بشكل عام، فإنّ المتانة الفلسفيّة الخاصة من بين عرفاء القرن الثامن الهجري ترجع إلى المتانة الموجودة في النظام المعرفيّ لمدرسة ابن عربي والذي قام تلامذته في القرن السابع بتطويره. وسوف نلحظ بعد ذلك شخصيّات تتمتّع إلى جانب ما هي عليه من العرفان بالقدرة على التحليل والفهم الفلسفيّ الراقي إلى درجة الفلاسفة، وهذا ما سيزيد من النظامِ العقلانيّ لدى أنصار هذه المدرسة.

ترك الكاشاني مصنّفات مهمّة. فمضافًا إلى **شرح الفصوص** الذي صنّفه ناظرًا فيه إلى شرح الجندي بتمامه، وبِلُغَةٍ فلسفية، يمكننا الإشارة إلى **شرح منازل السائرين** للخواجة عبد الله الأنصاري. وهذا الشرح ناظر إلى شرح عفيف الدين التلمساني أيضًا، وقد استخدم في بيانه مضامينَ هذا الكتاب المفاهيمَ التي تستخدمها مدرسة محيي الدين. وأمَّا كتابه التفسيريّ فقد حمل عنوان **تأويلات القرآن**، وقد طُبع الآن خطأ تحت اسم **تفسير محيي الدين**. ومن مصنّفاته أيضًا كتاب **اصطلاحات الصوفيّة**، ويهدف منه إلى شرح اصطلاحات العرفان النظريّ، وهو أوّل كتاب من نوعه؛ إذ جمع فيه مصطلحات الصوفيّة مبيِّنًا معانيها ولا تخفى أهميّته في العرفان النظريّ ولذا كان بهذا اللحاظ مفيدًا للغاية[1].

داود بن محمود القيصري (ت 751 هـ. ق)

القيصري من أهمّ تلامذة الكاشاني وله شرح على **فصوص الحكم** ولا يزال شرحه هذا الى اليوم من الكتب التي تدرس في

(1) يشار إليه في الغالب على أنّه (**اصطلاحات الصوفية** للشيخ الأكبر)، ومع ما له من القيمة فإنه يختص غالبًا بشرح اصطلاحات العرفان العملي، وإن اقترنت هذه الاصطلاحات من العرفان العملي بتحليلٍ عميق من العرفان النظري.

المحافل العلميّة. ولذا كان من الضروريِّ الاطلاع على مكانته التاريخيّة وخصائص شخصيّته. وهو، طبقًا لما يذكره في مقدِّمة شرحه، من تلامذة الكاشاني، وقد شرع في شرح **الفصوص** بعد مكاشفةٍ وقعت له. ولا مثيل لشرح القيصري في المتانة الفلسفيّة والبيان العقليّ. فقد تمكَّن في هذا المجال وبوضوح من أن يستثمر قدرات أستاذه، ومن الواضح أنّه كان متسلِّطًا على الفلسفة بشكل تام. وأهميّة القيصريّ، لا سيما في شرحه على **الفصوص**، أنّه كان في زمان كانت قد قامت فيه أسس مدرسة ابن عربي وبانت معالم مدرسته، وأنّه سعى لبيان الفروع واللوازم المنطقيّة لهذا النظام العقلاني من خلال جهدٍ فلسفيّ يعتمد على دعامةٍ هي الشهود. والنتائجُ الجديدةُ التي توصّلَ إليها في هذه المدرسة جعلت منه محقِّقًا بارزًا في عرفان ابن عربي. ويصرِّح هو في شرحه على **الفصوص** بأنّ في هذا الكتاب مطالبَ لا تجدها في سائر كتب أهل المعرفة[1]؛ ولذا تجده في جميع مواطن شرحه هذا، مضافًا إلى متابعته شرحَ سائرِ شراح العبارات ومنها شرحُ أستاذه[2]، يبذل جهدًا في المواضع الحساسة والدقيقة لتقديم رأي جديد، فيضع رأيه الشخصي إلى جانب تلك الآراء. وللمقدِّمة التي وضعها على شرح **الفصوص** أهميّة خاصة في هذا المجال؛ ففي هذه المقدّمة التي جعلها ضمن اثني عشر فصلًا تجد دورةً متكاملةً في مباحث العرفان النظريّ في قالبِ رسالةٍ مستقلةٍ. ومطالب هذه المقدّمة غاية في الأهميّة وتدل على أوج

(1) انظر: داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، تهران، شركت انتشارات علمي وفرهنگى، چاپ اول، 1375 هـ. ش.، المقدمة، ص 6؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 4.

(2) جرت عادة القيصري عندما يريد في شرحه بيانَ رأيِ أستاذه أن يعبر عن ذلك بـ(قيل) أو (قال بعضٌ).

القوة التي وصل إليها القيصريّ في العرفان النظريّ. ومن الكتب الأخرى له شرحه تائية ابن الفارض[1] والتي حوت مقدِّمةً مهمة كمقدّمته على شرح **الفصوص**. وغالب مضامين هذا الكتاب ترتبط بالعرفان العملي، ولكن نجد مباحث مخبوءة من العرفان النظريّ في طيّاته. كما طُبع له كتاب هو **شرح أشعار**، ومن مؤلّفاته الأخرى شرح خمريّة ابن الفارض وشرح القصيدة الميمية لابن الفارض.

أبو حامد محمد تركة

ولد في أواسط القرن الثامن، وكان من الذين أمضوا عمرًا في دراسة الفلسفة المشّائيّة وفهمها، ولكنّه لم يصل إلى حدِّ الكفاية منها فنزع إلى العرفان، وبعد مدّة من الرياضة، ونظرًا إلى ما تحدِّثه به نفسه من أسئلة ترتبط بعالم الوجود ناتجةٍ عن الاشتغال السابق بالفلسفة، التحق بمدرسة ابن عربي وصار من شرّاحها. وقد صار كتابه **قواعد التوحيد** مع شرح حفيده صائن الدين تركة والذي عرف باسم **تمهيد القواعد** كتابًا تدريسيًّا في العرفان. وهو من أهمِّ كتبه ومصنفاته. والمسائل الدقيقة واللطيفة التي ذكرها في هذا الكتاب تدلُّ على مدى خبرته في الفلسفة ممّا لا تجده في سائر الكتب. وتمام هذا الكتاب، عدا القسم الأخير منه، ناظرٌ إلى الفلسفة المشائيّة المعروفة، وقد دُوِّنَ بلغة هذه المدرسة واصطلاحاتها. وأهميّة الكتاب ترجع إلى ما يؤدّيه من دور في بيان الحقائق والمعارف العرفانيّة بلغةٍ

---

(1) مقدمة هذا الكتاب جاءت على شكل رسالة بعنوان التوحيد، النبوة، والولاية، وقد طُبعت ضمن كتاب: (داود بن محمود القيصري، **رسائل القيصري**، تحقيق: جلال الدين الآشتياني، تهران، انتشارات اسلامی انجمن حکمت وفلسفة ايران، چاپ دوم، 1377 هـ ش.)، بجهودٍ من الأستاذ الآشتياني. كما قامت مؤسسة (ميراث مكتوب) بطبع شرحِه الأشعار مع ضميمة تائية عبد الرحمن الجامي.

فلسفيّةٍ معروفة في ذلك الزمان، وما نتج عن ذلك من إيجاد نوع من توحيد اللغة بين العرفان والفلسفة.

حيدر الآملي (719 ـ كان حيًّا إلى سنة 787 هـ. ق)[1]

يمكننا القول من بعض الجهات إنّ السيد حيدر الآملي هو من أهمّ شخصيّات القرن الثامن الهجري. وترجع هذه الأهميّة إلى الدور الذي قام به في إيجاد تطابقٍ وانسجامٍ بين مدرسة محيي الدين وبين المعارف الشيعيّة. وكما سوف تأتي الإشارة إليه، فإنّ وجود أرضية مهيَّأة في مدرسة ابن عربي أدّت بشكل تدريجي إلى قرب هذه المدرسة من مدرسة أهل البيت (ع) كما شكّل سببًا لميل أتباع هذه المدرسة إلى التشيّع. إلى أن وصل الأمر في النهاية، وبجهود السيّد حيدر الآملي وصدر الدين الشيرازي من بعده، إلى الانسجام والتطابق. ومن أهمّ هذه العوامل البحث الذي عالج فيه ابن عربي وأتباعه مسألة الإنسان الكامل والذي يتطابق وبشكل عجيب مع المعارف الشيعيّة في مسألة الإمامة[2]. ويذكر السيد الآملي صراحةً هذا التطابق؛ ولذا كان أوّل من أدخل المباني العرفانيّة للإنسان الكامل في المعارف الشيعيّة. وله في هذا المجال مؤلّفان مهمان هما: كتابه القيّم **جامع الأسرار** والذي سعى فيه لإثبات عدم وجود اختلاف بين المعارف الشيعيّة ومعارف ابن عربي. فواقع الحال أنّ

---

(1) لا تتوافر مصادر دقيقة عن تاريخ ولادته ووفاته، ولكن طبقًا لما ذكره هو وطبقًا لآخِرِ ما كتبه، يمكن القول إنّ التاريخ المذكور أعلاه هو التاريخ التقريبي. (انظر: مقدمة هنري كربان لكتاب: (حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، تصحيح: هنري كربان وعثمان يحيى، تهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، انجمن ايران شناسي فرانسه، چاپ دوم، 1368 هـ ش.، ص 22 ـ 26).

(2) لابن عربي مواقفُ تبناها من مسائلَ، كالتشبيه والتنزيه ومسألة الجبر والاختيار، تتوافق بشكلٍ واسع مع الرأي الكلامي لدى الشيعة.

العرفان هو التشيع والتشيع في المقابل عرفانيّ. وجهود السيد حيدر الآملي هذه كانت سببًا لتعمّق الفهم الشيعي لروايات أهل البيت (ع)، ولزيادة متانة البُعد الباطنيّ في مدرسة التشيع. وأمّا المؤلَّف الآخر فهو كتابه: **التفسير المحيط الأعظم** وهو تفسير باطني للقرآن الكريم، ولديه شرح على فصوص الحكم وهو المسمى **نص النصوص**[1].

وبهذا نصل إلى ختام استعراضنا أهمَّ العرفاء ومصنّفاتهم في العرفان النظري في القرن الثامن الهجري، لننتقل بالكلام إلى تطوّر العرفان النظريّ في القرن التاسع. وكما تقدّم سابقًا، فإنّ خصوصية القرن الثامن الرئيسة ترجع إلى الغنى العقليّ للعرفان النظري والذي تحقّق على يد شخصيات أمثال الكاشاني، والقيصري، وأبي حامد تركة. كما نشير إلى أنّ من أهمّ المحطات التاريخية في هذا القرن ذلك التقارب بين مدرسة الشيعة وبين المدرسة العرفانيّة لابن عربي.

صائن الدين علي بن محمد تركة (ت 830 إلى 835 هـ. ق)

صائن الدين هو من بين الشخصيّات المهمّة في عالم العرفان في القرن التاسع الهجريّ، وهو كجدِّه من الذين أمضوا عمرًا في الفلسفة حتّى صاروا من عداد الفلاسفة، ولكنّهم لم يجدوا فيها ما يلبّي حاجتهم ويروي عطشهم، فاتّجهوا إلى وادي السلوك وخطَوا فيه فصاروا من زمرة مريدي مكتب الشيخ الأكبر. وأشهر كتبه هو **تمهيد القواعد** والذي يحكي عن التحوّل الذي حصل له[2]. وعلى الرغم

(1) يؤكد السيد حيدر الآملي على أهمية هذين الكتابين من بين سائر كتبه. انظر: **المقدمات من نص النصوص في شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 148.

(2) يعتذر صائن الدين في مقدّمة هذا الكتاب من القارئ لتقصيره لو لاحظ وجود فتور في تدوين هذا الكتاب في نظرة فلسفية، وذلك بسبب ذلك البعد الذي حصل له مع الفلسفة بسبب الرياضة والسلوك. (انظر: صائن الدين علي تركة، =

من أنّ مؤلّف كتاب **قواعد التوحيد** وكما تقدّم قد استخدم لغة الفلسفة المشائيّة واصطلاحاتها، إلّا أن صائن الدين اعتمد في شرحه على اصطلاحات العرفان النظريّ التي كانت شائعةً في عصره. ولذا فإنّ مطالب الكتاب على الرغم من كونها ناظرةً في الغالب إلى مباحث فلسفة المشّاء، إلّا أنّها كانت ذاتَ لغةٍ وبيانٍ عرفانيٍّ أيضًا. وقد استخدم صائن الدين في كتابه اصطلاحاتِ الفرغاني. وهذا الكتاب ككتاب **قواعد التوحيد** أدّى دورًا مهمًّا في إيجادِ لغةٍ موحّدةٍ بين الفلسفة والعرفان. ولصائن الدين شرح على **فصوص الحكم** فيه مضامين راقية ومهمّة.

محمد بن حمزة الفناري (751 ـ 834 هـ. ق)

هذا المحقق اللامع كان جامعًا لعلوم الظاهر والباطن[1]. ويظهر من تتبّع آثاره أنّه لم يكن صاحب كشف وشهود عرفانيّ. وأهمية هذه الملاحظة تظهر في ما يُحكى عن حالة الانسجام والاستحكام العقلانيّ ـ المنطقي الذي وصل إليه العرفان النظري في عصره، بنحو يمكن حتّى لمن لم يكن واجدًا للذوق أن يكون من المحقّقين البارزين في هذا الميدان. والعامل الآخر في بروزه من بين شخصيات القرن التاسع هو شرحه على **مفتاح الغيب** للقونويّ والذي حمل اسم **مصباح الأنس**. ولهذا الكتاب أهميّته الخاصة في تاريخ العرفان

= **تمهيد القواعد**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، قم، بوستان كتاب، چاپ اول، 1381 هـ ش.، ص 167؛ صائن الدين علي تركة، **تمهيد القواعد**، تصحيح: جلال الدين آشتياني، تهران، انتشارات انجمن اسلامى حكمت وفلسفة ايران، چاپ دوم، 1360 هـ ش.، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفة ايران، ص 11.

(1) لديه كتاب في الكلام في شرح **المواقف** باسم **شرح المواقف في الكلام**.

النظريّ. ويُمكننا القول إنّ هذا الكتاب جمع كافة المطالب العرفانيّة لكبار العرفاء في القرن السابع. ويذكر الفناري[1] أنّ تدوينَه هذا الكتاب كان اعتمادًا على كلام الشيخ الأكبر، والقونوي، وذوقِ كلٍّ من الفرغاني والجندي[2]. ويسعى الفناري عند بيانه وشرحه أيّ مطلبٍ من كتاب مفتاح الغيب لنقل كلام المشايخ حول ذلك المطلب. وغالب مطالبه مستقاة من مقدّمة الفرغاني في **منتهى المدارك**. ويسعى، كذلك، جاهدًا لكي يشرح كلام القونويّ مستخدِمًا عبارات القونويّ في سائر كتبه ليفسّر كلامَه بكلامِه نفسه؛ ولذا يمكن القول إنّ أهمّ توضيح لكلام القونوي موجود في هذا الكتاب. وكما يظهر من اسم هذا الكتاب أنّه، وكسائر الكتب التي تقدّم التعرّض لها، دُوِّن بهدف إيجاد نوع من التوافق والاشتراك في اللغة بين الفلسفة والعرفان. ولذا يسعى الفناري جاهدًا لتقديم مطالب هذا الكتاب بصورة منطقيّة وعقلانيّة بل واستدلالية. ومن هنا كان هذا الكتاب حاويًا، أكثر من أيّ كتاب آخر، متانة التحليل العقليّ والفلسفي في بيان المعارف العرفانيّة.

عبد الرحمن الجامي (817 ـ 898 هـ. ق)

هو آخر أعلام العرفان في القرن التاسع ممّن سنتعرض له. وتشكّل مصنّفاتُه، في مجموعها، دورةً كاملةً من المعارف التوحيديّة في العرفان النظريّ، وتعتمد الاصطلاحات التي أشادها الفرغاني،

---

(1) يُذكر في بعض المصادر أن اسمه ابن الفناري، وهو خطأ، وفنار اسم قرية في تركية.

(2) محمد بن حمزة الفناري، **مصباح الأنس، مع مفتاح الغيب للقونوي**، تصحيح: محمد خواجوي، تهران، انتشارات مولى، چاپ اول، 1374 هـ ش.، ص 10؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 3.

وتمتاز بلغةٍ واضحةٍ وبسيطة[1]. وأهمّ ما قام به الجامي في مصنّفاته العدّة هو جمعه بين مطالب مشايخ القرنين السابع والثامن ومقاصدهم.

من أهمّ مصنَّفات الجامي كتابه المعروف بـ **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**. وهذا الكتاب شرح لـ ـ **نقش الفصوص** لابن عربي، والذي هو عبارة عن خلاصةِ مطالبِ **فصوص الحكم**. ولمّا كانت مقدِّمةُ الجامي على هذا الكتاب شاملةً نظام التجليات للفرغانيّ من جهة واصطلاحاته من جهة أخرى، وأيضًا دُوِّنت بنظر منه إلى مطالب كلٍّ من القونوي، والقيصري، والكاشاني، كانت لها أهميّتها البالغة تاريخيًّا وعلميًّا. ويسعى الجامي في كتابه هذا إلى جمع مباحث المشايخ الآخرين؛ وإن كانت شخصيّته البحثية والعلميّة تظهر في كتابه **أشعة اللمعات**. وأمّا كتبه الأخرى فهي: **اللّوايح**: وهو دورة في العرفان النظريّ يعتمد فيها اللغة البسيطة؛ **اللوامع**: وهي شرح للقصيدة الميمية لابن الفارض، **وأشعة اللمعات**: وهي شرح لـ **اللمعات** لفخر الدين العراقي (وتشتمل على مقدّمة تحقيقية). ومن مؤلَّفات الجامي الأخرى كتاب **نفحات الأنس**: وهذا الكتاب هو أكثر الكتب جمعًا لتراجم العرفاء[2].

إنّ دور العرفاء الكبار في القرن التاسع تَمثَّلَ في جمعِ المعارف

---

(1) ليس هذا الأمر صدفة، لأن الجامي يذكر أنه بعد أن نظر إلى مصنفات مشايخ العرفان وجد أن اصطلاحاتهم وكلماتهم معقدة؛ ولذا نذر لله عز وجل أن يبيّنها، متى تمكّن من فهم مقصادهم وحلِّ معضلاتِ مطالبهم، في مصنفاته ببيان بسيط قابل للفهم. ومصنفاته هي حاصل ما أراده.

(2) في هذا القرن شخصيات أخرى كالخواجة بارسا، صاحِبِ **شرح على الفصوص**، وحسين الخوارزمي مؤلف **الشرح الفارسي على الفصوص** وهو في الواقع ترجمة **لشرح القيصري**، ونعرض عن ذكرهما رعاية للاختصار.

والحقائق التي بُيِّنت في القرنين السابع والثامن وترتيبِها وتنقيحِها. وفي هذا القرن كان لاصطلاحات الفرغانيّ وبنائه المعرفيّ ظلُّه الواضح على المصنَّفات العرفانيّة. وفي هذه القرون الثلاثة وُضعت المباني المهمة للعرفان النظري في قالبٍ بيانيّ، كما طُوِّرت فروعُ العرفان النظريّ ولوازمُه. وأمّا في القرن العاشر فقد شهدنا نوعًا من الأفول في هذا الميدان؛ فقد افتَقَدَت الشخصيّات البارزة في العرفان في القرن العاشر ـ أمثال بالي أفندي صاحب «**شرح الفصوص**» ـ المتانةَ الفلسفيّة وكذا العرفانيّة الشهوديّة التي كانت لدى المشايخ السابقين. وهذا الأفول استمرَّ إلى القرن الحادي عشر حيث ظهرت شخصيّة صدر المتألّهين (ملّا صدرا).

تذكير

إنّ ما يمكن أن نذكره كأمرٍ لافتٍ في هذه القرون الثلاثة التي امتازت بالجهد المتواصل لأتباع الشيخ الأكبر هو في الانقطاع الذي وقع بين الجيلين الأوّل والثاني من شرّاح ابن عربي في القرن السابع والأجيال اللاحقة في القرن الثامن. فالسير التاريخي يشهد على أنّ شخصيّاتٍ عظيمة في القرن السابع كانت تتّصل دائمًا عن طريق علاقة الأستاذ بالتلميذ، وكان لهم تقليد واحد في شرح مقاصد الشيخ الأكبر وتطويرها. ومع بداية القرن الثامن نجد أنّ هذه الاستمراريّة تنقطع مع الجيل السابق مع محقّقين كبار كالكاشاني والقيصري. فالكاشانيّ، وكما تقدّم، ينتسب، ومنذ البداية، إلى سلسلةٍ أخرى، وقام بنفسه بدراسة كتاب **فصوص الحكم** للشيخ الأكبر ثمّ تصدّى لشرحه. وكذا حال القيصريّ الذي هو تلميذ الكاشاني، فقد تأثّر بحالة الانقطاع هذه بين الأساتذة والتلامذة. لقد أدّى هذا الانقطاع بين الجيلين إلى انعدام الارتباط بل إلى وجود

حالةٍ من الاختلاف والتشويش في النصوص العرفانيّة لهذين القرنين عند مقارنة هذه النصوص في ما بينها. لقد بذل أكابر القرن الثامن غايةَ جهدهم لفهم النصوص الموروثة من القرن السابع، ولكن لا بدّ لنا من الاعتراف بأنّ هذا الجهد لم يكن موفّقًا تمامًا؛ فاختلاف الآراء في حقيقة نظام التجليّات وكيفيّته بين الكاشاني والقيصريّ من جهة وبين تلامذة ابن عربي في القرن السابع من جهةٍ أخرى، هو نتيجة من نتائج هذا الانقطاع. لا سيما في البحث عن التجلّي الأوّل من تجليّات الذات؛ إذ يصل الاختلاف فيه إلى ذروته.

أمّا في القرن التاسع فنشهد عودةً جديدةً مرّةً أُخرى إلى عرفاء القرن السابع. فقد أبدى كلٌّ من صائن الدين والفناري عدمَ رضاهما عن تفسيرِ كلٍّ من الكاشاني والقيصري لمدرسة ابن عربي، ويظهر ذلك بملاحظة استخدامهما مصطلحات الفرغاني وتجاهلهما مصطلحات الكاشاني والقيصريّ؛ ولذا اتّبع هؤلاء الأكابر في بيانهم حركة نظام التجلّيات عرفاءَ القرن السابع ورجّحوا تفسيرهم على غيرهم[1]. وهنا، وإن شكّل تفسيرُ القرن السابع وشرحُه محورَ اهتمام الجاميّ غالبًا؛ ولكنه لم يحرم نفسه من المطالب التي ذكرها القيصريّ والكاشاني؛ لذا تجده يسعى للتوفيق بينهما.

والمسألة الأخرى التي لا بدّ لنا من الإشارة إليها قبل التعرّض للمرحلة الثالثة من سير تطوّر العرفان النظريّ ولشخصيّة ملّا صدرا،

---

(1) الخوارزمي هو من شراح الفصوص في القرن العاشر، ويتحدّث عن هذا الاختلاف في الرأي بين الفريقين في شرح نظام التجلّيات، ويسعى للجمع بينهما بنحو من الأنحاء. (انظر: حسين الخوارزمي، **شرح فصوص الحكم**، تصحيح: نجيب مايل هروي، تهران، انتشارات مولى، چاپ دوم، 1410 هـ. ق/ 1368هـ ش.، ج 1، ص 25 ـ 26).

هي تأثير نتائج مدرسة ابن عربي، بما امتازت به من سعةٍ وعمقٍ، على النظام الفكريّ ـ الثقافيّ للعالم الإسلاميّ؛ فإنَّ توضيحَ صورةِ هذا التأثير الواسع سوف يساعدنا على الاستيعاب الواضح لآراء ملّا صدرا. وإن كنّا قد تعرّضنا بالإشارة بنحو إجمالي لذلك عند سردنا تفصيل شخصيّات العرفان النظريّ ومصنّفاته في هذه المرحلة، ولكن لا بدّ لنا من التعرّض لهذه النتائج بشكل مستقلٍّ بشيء من التحليل والتفصيل. وهنا نشير إلى نتيجتين بارزتين من هذه النتائج وهي:

1 ـ التقارب بين الفكر الشيعي ومدرسة ابن عربي

تظهر الميول الشيعيّة لدى الفرق الصوفيّة منذ بداية بروز التصوّف كحركةٍ فكريّة مستقلّة. فالتفسير المنسوب للإمام جعفر الصادق (ع) والذي يعدّ أوّل تفسير من الاتجاه الباطني، كان الملهم والهادي لسائر الكتب التفسيريّة التي دوّنها مشايخ العرفان في القرون اللاحقة[1]. وحقيقة ما نلاحظه من قيام جميع فرق المتصوّفة بإنهاءِ سلسلتِهم إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، تشهد بوضوح على أنّ الحقائق العرفانيّة كانت تخضع، بشكل مباشر أو غير مباشر، لتعاليم الأئمّة الأطهار (ع)[2]. ونشهد، بعد ظهور ابن عربي واتّساع

---

(1) ذكر السلميّ هذا التفسير نقلًا عن ابن عطاء الآدمي (ت 309 هـ) في كتابه **حقائق التفسير**. كما ينقل ذو النون المصري عن هذا التفسير وهذا يدل على مكانته لدى أهل المعرفة. ولمزيد تفصيل حول مقام الإمام الصادق (ع) ومنزلته لدى المتصوّفة انظر: بيان العطار حوله في كتابه: **تذكرة الأولياء**، مصدر سابق، ص 10 ـ 16.

(2) ينقل في هذا المجال تعبير مهم لجنيد البغدادي حول أمير المؤمنين بأنه لو لم يكن مشغولًا بالحرب فسوف يصل منه من العلم ما لا طاقة للقلوب على تحمله. كما يذكر أن إمامنا في هذا الأمر بعد رسول الله (ص) عليٌّ بن أبي طالب وجعفرٌ الصادق (عليهما السلام). (انظر: سليمان بن إبراهيم القندوزي، **ينابيع المودة**، تصحيح: عطاء الدين الأعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، =

الحقائق الصوفيّة، نقاطَ تشابهٍ أكثر؛ فأفكار ابن عربي حول مفهوم الإنسان الكامل تقترب تمامًا من المرويّات الشيعية حول مفهوم الإمامة. والموقف الذي يتبنّاه ابن عربي في مسألة الجبر والاختيار يشبه كثيرًا مفهومَ الأمر بين الأمرين المتلقّى من الأئمّة الأطهار (ع). وكذلك موقفه من مسألة التشبيه والتنزيه والجمع بينهما. وكذا الحال في الموضوع المهم الآخر الذي يعالجه ابن عربي وهو موضوع (خاتم الأولياء) والذي يصرّح فيه باسم مهدي آل محمّد عجل الله تعالى فرجه الشريف. ويُمكننا القول إنّ ما ذكَرَتْهُ مدرسةُ ابن عربي في ما يرتبط بالحقائق والمعارف الدينيّة، لا سيما في بحث الإنسان الكامل، يقترب من المعارف الشيعيّة إلى الحد الذي يمكن فيه شرح القسم الأكبر من كتاب الحجّة في أصول الكافي وتوضيحه استنادًا إلى ما توصّلت إليه هذه المدرسة. فالتقارب الفكريّ بين الاتّجاهين لا يمكن أن يخفى على المحقّق المدقّق. ويذكر ابن خلدون، وهو في صدد التعريض بالمتصوّفة لا سيما بالفرغاني كتابعٍ لمدرسة ابن عربي، هذا التشابه[1]. وهذا التشابه وهذه الميول بقيت بالقوّة ولم تظهر بالفعل حتّى القرن التاسع حين ظهور شخصيّة السيد حيدر الآملي. وكان للسيد الآملي دورٌ بارزٌ في ربط هذين الاتّجاهين بعضهما ببعضهما الآخر، لا سيما في مصنّفه الفريد المعروف بـ **جامع الأسرار**؛ إذ يسعى لإثبات دعوى أنّ روح التصوّف ليست شيئًا غير التشيّع وأن بإمكاننا أن نجد حقيقة العرفان في مدرسة أهل

= 1418هـ ق.، ج 3، ص 147؛ محمد بارسا، **فصل الخطاب**، تصحيح: جليل مسكر نژاد، تهران، مركز نشر دانشگاهی، چاپ اول، 1381 هـ ش.، ص 543؛ **اللمع في التصوّف**، مصدر سابق، ص 224).

(1) عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثامنة، 1424 هـ ق/ 2004 م.، ص 387.

البيت (ع). ونظرًا إلى الدور الأساس الذي قام به السيّد حيدر الآملي، ذكر هنري كوربان، الفرنسي المختصّ في الفكر الإمامي، في مقدّمته على تحقيقه النقديّ لكتاب الآملي - وعند تقسيمه المراحلَ التاريخيّة لتطوّر الفكر الشيعي إلى أربع مراحل - أنّ الميزة الأساس، باعتقاده، للمرحلة الثالثة والتي تبدأ بالسيد حيدر الآملي هي في الدمج بين الحركة الفكريّة الثقافيّة للتصوّف والتشيّع[1]. وبعد هذه المرحلة بدأت الجهود الجديدة لفهم معارف أهل البيت (ع) الواردة في مجموع ما روي عنهم. والشاهد على ذلك ما صُنّف من شروح على **أصول الكافي** كشرح ملّا صدرا وكذلك شرح الفيض الكاشاني. وبعد مرحلةٍ زمنيّةٍ محدودة بدأت كثيرٌ من الفرق الصوفيّة، والتي كانت من أهل السُّنة، بالالتحاق بالمذهب الشيعي، ومنها الفرقة الصفويّة التي أسّست الدولة الصفويّة.

2 ـ التقارب بين الفلسفة والعرفان أو بين العقل والقلب

بعد ظهور العرفان تاريخيًّا كنظامٍ عقلانيٍّ منسجمٍ لمعرفة الوجود نتيجة الجهود التي بذلها ابن عربيٍ وأتباعه، أصبح العرفان في مصافّ منافِسَين جِديِّين عقليَّين في العالم الإسلاميّ هما الفلسفة والكلام. فالدقّة والعمق التي امتاز بهما هذا النظام وما قدّمه بالخصوص من عونٍ في حلّ معضلات المفاهيم الدينيّة العميقة جعل كثيرًا من المتكلّمين والفلاسفة يخضعون له ويلجأون في كثيرٍ من المواطن لترك نظامي الفلسفة والكلام والولوج إلى ساحة العرفان. وهذا الأمر يظهر بوضوح بعد الخواجة نصير الدين الطوسي الذي

---

(1) نفس الأمر: هو مصطلح فلسفي، ويرمز به إلى وعاءٍ وجودٍ في قبال وعاء الذهن ووعاء الخارج، فوعاء الذهن ووعاء الخارج هما ظرفان لوجود الماهية، ولكن للماهية طرف في عالم التطور هو وعاء نفس الأمر.

تمكّن من إيجاد تطوّر جدّي في علم الكلام؛ إذ قرّبه من الفلسفة؛ بل، وبعبارة أخرى: كان المؤسِّس لنوع من (الكلام الفلسفي)؛ فنشهد بعد ذلك خروج الكلام كمنافسٍ من دائرة العلوم العقليّة فترك مكانه للفلسفة بشكل خاص. كما نجد في النظام الفلسفيّ نماذج كأبي حامد تركة، وصائن الدين تركة، والكاشاني تصلح شاهدًا على هذا المدّعى وعلى أنه كيف أمكن للعرفان النظريّ، وبالعمق والدقة والجاذبيّة في نظام معرفة الوجود الذي لديه، أن يبدّل بعض الفلاسفة إلى فلاسفة عرفاء، برغم ما كان يقوم به العرفاء في كلماتهم من نقدٍ شديدٍ للعقل ومحدوديّة إدراكه في ساحة المعارف الإلهيّة.

لقد تمثّل التقارب بين الفلسفة والعرفان بحركة ذات اتجاهين؛ أي، كما نشهد في مسير التطوّر الفلسفيّ نوعًا من الميل إلى لغة الشهود والعرفان، نجد في تاريخ العرفان النظريّ أيضًا نوعًا من الميل إلى لغة الفلسفة. فحركة العرفان النظريّ باتِّجاه تقديم نظامٍ فلسفيٍّ منسجم في معرفة الوجود أمرٌ تعرّضنا له سابقًا عند عرضِنا الموجزِ للمسيرِ التاريخيِّ للعرفان النظريّ. فقد ذكرنا أنّ أتباع ابن عربي ممّن جاء بعده كالقونوي، والجندي، والفرغاني، والكاشاني، والقيصري، وآخرهم الفناري بذلوا جهودًا لأجل بناء المعارف الشهوديّة في نظامٍ منسجم في معرفة الوجود يمثّل علمًا له مبانيه، ومسائله، وموضوعه، وغايته الخاصة. وهذا الجهد يدلّنا على أنّ العرفاء لم يبدوا تحفظًا على العقل على الرغم من المحدوديّة الإدراكيّة التي كانوا يرونها فيه. فهذا المسير التاريخيّ يستمرّ على الرغم من الانتقادات الشديدة للعقل التي نجدها في كتاب **إعجاز البيان** وسائر كتب القونوي، إلى أن نجد أنّ أبا حامد تركة في القرن الثامن وصائن الدين تركة في القرن التاسع، مع رفضهم العقلَ المشائيّ، يرون في العقل ميزانًا ومعيارًا لمطابقة الشهود مع نفس

الأمر[1]. وهذه الحركة التاريخيّة المهمّة تشهد من جديد على أنّ مضادّة العرفاء العقل لم تكن مضادّةً مع حقيقة العقل؛ بل مع التعصّب المشائيّ للعقل والفلسفة السائدة في القرون المتتالية من السابع إلى التاسع[2]. نعم، إنّ أهمّ عامل جعل العرفاء على مرّ التاريخ يعترفون بالعقل هو مضامين الآيات والروايات. فالكتاب والسُّنة يقرّان للعقل صفة كونه قوّة من القوى المدركة المعترَف بها لدى الإنسان؛ بل ويثنيان عليه. والعارف المسلم الذي يهدف من خلال السير والسلوك إلى نيل المعارف التوحيديّة الرّاسخة في بطون القرآن، لا بد له، وبتأثيرٍ من هذا المضمون، من أن يتّجه ناحيةَ رفضِ القولِ بأيٍّ نوعٍ من التعارض بين العقل والشهود.

كما إنّ الفلسفة الإسلاميّة أيضًا في مسير تطوّرها تقترب تمامًا من أفق الشهود العرفاني؛ ونوكل أمر الشواهد المتعدّدة على ذلك إلى الفصل الثاني من هذا الكتاب. وكما ذكرنا في ما يتعلّق بالعرفان، فإنّ أهمّ عامل جعل الفلسفة تعترف بالذوق والشهود نجده في بطون التعاليم الدينيّة وتوجيهاتها. فإنّ فهم الفلاسفة المسلمين المعارفَ الإسلاميّة على مرّ التاريخ ألجأهم للعمل، ما أمكن، لمطابقة نظامهم الفلسفيّ مع النظام المعرفيّ الدينيّ. وقد ساقهم هذا الفهم للاعتراف بالمنهج الذوقيّ ـ الشهوديّ إلى جانب المنهج العقليّ ـ المنطقيّ[3].

---

(1) **جامع الأسرار**، مصدر سابق، ص 14؛ **تاريخ فلسفه اسلامى**، مصدر سابق، ص 52.

(2) سوف نتعرض لهذا الموضوع بشكل تفصيلي في الفصل الثاني ونقدم هناك شواهد عدّة على ذلك.

(3) نعم، هذا الاتجاه العام في الفلسفة الإسلاميّة مقابل التعاليم الدينية، لا يشكل نقضًا على الفلسفة في منهجها أو في مضمونها. ولشرح هذا المدّعى مجال آخر.

بناء على هذا، فإنّ المحرّك الأساس لحركة كلا الاتّجاهين أي حركة العرفان للاعتراف بالعقل وحركة الفلسفة للاعتراف بالذوق والشهود، هو تلك الروح الموجودة في التراث الإسلامي والتعاليم القرآنيّة والنبويّة التي لا ترى أيَّ تعارض في الأساس بين العقل والشهود. وقد تجلَّى هذا المفاد بوضوحٍ بعد ملّا صدرا، وأنّه لا انفصال إطلاقًا بين القرآن، والعرفان والبرهان[1]. وسوف نتعرّض في الفصل الثاني بشكلٍ تفصيليّ لعلاقة العرفان بالفلسفة، أو العقل بالشهود، وعلاقتهما بالشريعة مع ذكر الشواهد التاريخيّة لذلك.

نعم، يجدر بنا هنا التذكير بأنّ الأفق الموجود في الفكر الإسلاميّ هو في النقطة المقابلة تمامًا لِمَا وفَّرته المسيحيّة لأتباعها، سواء أكانوا من العرفاء، أم من المتكلّمين، أم من الفلاسفة. فقد ذكَرَ المحقّقون الغربيّون أنّ ما أوجده رسل الصدر الأوّل للمسيحيّة أدّى إلى قيام تعارض العقل مع الإيمان، وتَبعًا لذلك تعارضِ العقلِ مع الذوق والشهود. وقد أدّى هذا التعارض التاريخيّ بعد ذلك، لا سيما في عصر التنوير، إلى أن يواجه المتديّنون المسيحيّون مصاعبَ كثيرة، وأدّت في النهاية، ولأسباب أخرى أيضًا، إلى شيوع تلك الحالة من التعارض الشديد بين العقل والإيمان.

---

(1) انظر كنموذج لذلك: صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1981، ج 9، ص 211؛ ج 8، ص 142 ـ 143؛ أيضًا: صدر الدين الشيرازي، **المشاعر**، تصحيح: هنري كوربان، تهران، كتابخانه طهوری، 1363 هـ ش.، ص 5. وللشيخ حسن زادة آملي كتاب بهذا العنوان.

العصر الثالث من تاريخ العرفان النظري

صدر الدين محمد الشيرازي (ت 1045 هـ. ق)

شهد الفكر الإسلاميّ تغيّرًا جذريًا في القرن الحادي عشر الهجريّ مع بروز شخصيّةٍ ملّا صدرا. فهذا العالم ألكبير هو فيلسوف أصيل من جهة، وهو، من جهة أخرى، من كبار المتبحّرين في العرفان النظريّ. فالمسيرة التي بدأها السيّد حيدر الآملي بالتوفيق بين التشيّع والتصوّف وصلت إلى كمالها بالنبوغ العجيب الذي تمتّع به ملّا صدرا؛ إذ وصل إلى حالة التطابق التام بين الفلسفة الإسلاميّة والعرفان النظريّ؛ فقد تمكَّن ملّا صدرا من الوصول بالجهود التي بذلها العرفاء والفلاسفة في العمل على التوفيق فكرًا ولغةً بين الفلسفة والعرفان إلى أوج غايتها وكمالها النهائيّ، ولم يسمح للجهود التي بذلها شيخ الإشراق أن تذهب سدًى، ولم يقتصر جهده على التوحيد بين الفلسفة والعرفان في المنهج بل وسع ذلك ليشمل المضمون أيضًا؛ ما أدّى إلى أن يصبح المنهج الذوقيّ والشهوديّ ومضمون وحدة الوجود معتَرَفًا به في الفلسفة، وقدّم استدلالًا فلسفيًّا لإثبات ذلك. إذن فقد تمكّن من جعل ما كان يُطلِق عليه العرفاء السابقون (طورًا وراءَ العقل) أمرًا عقلانيًا.

يتمثّل الدور الأساس للملّا صدرا في أنّه، ونتيجة الجهود التي بذلها، تمكّنَ من توضيح الحقائق العرفانيّة وبيانها بلغةٍ فلسفيّةٍ دقيقة؛ ولذا كانت المدرسة الصدرائية جسرًا لفهم المقاصد العرفانية العليا لمثل ابن عربي، وبهذا كان وسيلةً لفهم مقاصد الشريعة أيضًا. نعم، يذكر ملّا صدرا أنّ تعلّم مباني النظام الفلسفي الذي أبدعه لا يكفي بمفرده لفهم مقاصد العرفاء؛ بل لا بد من انضمامِ عاملٍ آخرَ إليه وهو (تلطيف السرّ)؛ أي الدخول إلى أفق الرياضات والمراقبات

العباديّة التي تجعل من ذهن المتعلّم وروحه ساحةً تتنزّل عليها المعارف العرفانيّة، ليتحقّق التسانخ في ما بينها، ومتى تحقّق ذلك أمكن فهم المقصود من خلال الرجوع إلى مفاهيم النظام الفلسفيّ الصدارئي.

وهذا المنهج هو منهج ملّا صدرا في كسب المعارف الإلهيّة وبيانها بطريقة فلسفية. وقد سار كبار أتباع مدرسته عليه؛ أي أنّهم مشوا في طريق السير والسلوك مضافًا إلى طريق التأمّل الفلسفيّ. نعم، فهمُ النظامِ الفلسفيّ للملّا صدرا كنظامٍ منسجم عقلانيّ ـ منطقي غيرُ ممكنٍ إلّا بالتأمّل العقليّ، ولكنّ هذه المهمة أسهل للغاية بالنسبة إلى من سعى للاستعانة على ذلك بتلطيف السرّ.

يمكننا تلخيص أهمّ الجوانب التي قام بها ملّا صدرا في تقديمه نظامًا فلسفيًّا بمضمون عرفاني في محورين: الأوّل: أنّه تمكّن، من خلال وضع مصطلحات جديدة وإشباع المعاني الجديدة في المصطلحات الفلسفية السابقة، من إغناء هذه المفردات، وهو بذلك فتح الطريق لبيان المعارف التوحيديّة بلسان أكثرَ أداءً للمضمون. والثاني أنّه طوّر المباني الأساس للفلسفة ـ كأصالة الوجود، والتشكيك، والعبور من التشكيك إلى الوحدة الشخصيّة للوجود ـ بما يتناسب مع بيان هذه المعارف؛ بل لم يعالجها إلّا لأجل ذلك.

لقد تمكّن ملّا صدرا، ومن خلال الجهود المضنية التي بذلها في بناء نظامه الفلسفي، من الوصول بكثيرٍ من الأعمال إلى نهاياتها، ولكن أتباع مدرسته وتلامذتها كالملّا هادي السبزواري، والميرزا هاشم الأشكوري، ومحمد رضا قمشه اي، أيضًا تمكّنوا، ومن خلال التأمل في نظامه الفلسفي، من استنتاج كثيرٍ من اللوازم والفروع، واستفادوا منها في تقرير المعارف العرفانيّة.

لقد بلغ تأثيرُ هذا النظام الفكريّ على سائر الاتّجاهات الفكريّة

حدًّا خضع له حتّى أولئك الذين كانوا من أهل السير والسلوك فقط وكانوا لا يميلون إلى الفلسفة السائدة، فكانوا، فضلًا عن عدم عدّهم إياها مانعًا من السير والسلوك، يرون فيها عاملًا مساعدًا للسالك في طريق سيره.

لا شك في أنّ جهود ملّا صدرا في حلّ حالة الصراع بين الاتّجاهات الفكريّة الثلاثة أي الفلسفة، والكلام، والعرفان، والتي كانت جهودًا جديدة وعظيمة، تمكّنت، وبالسعي الذي بذله العلماء المسلمون، من أن تُسهِمَ في تطوير شجرة المعارف الإسلاميّة لتصل إلى كمالها شيئًا فشيئًا. فالانفصال المرفوض بين القرآن، والعرفان، والبرهان أمرٌ لا يمكن وضعُ نهايةٍ له؛ لأن بطون القرآن هي كبحر عميق لا يُدْرَكُ، ولذا لا يمكن، بأي نحو من الأنحاء، القبول بدعوى أنّ ما بُذل من جهدٍ في سبيل التوفيق بين العرفان والفلسفة والشريعة قد بيّنه ملّا صدرا بتمامه ولم يبق مجالٌ بعدُ لمزيدٍ من البحث والتحقيق.

في المرحلة الثالثة شخصيّات مهمة كالآغا علي النوري، حاجي سبزواري، آغا محمد رضا قمشه اي، والعلّامة الطباطبائي، ولكلٍّ منهم دوره المهم في تطوير المدرسة الصدرائيّة، ولكن لمَّا كانت المطالب المذكورة سابقًا تكفي بما يتناسب وهذا الكتاب لجعل القارئ يتعمّق في فهم النصوص الموجودة، نؤجّل تقديم توصيفٍ متكاملٍ للمرحلةِ الثالثة إلى كتاب آخر.

الفصل الثاني

حقيقة العرفان النظريّ وعلاقته بالشريعة والعقل

تعرّضنا في الفصل السابق لمختصرٍ تاريخيّ عن مسيرة العرفان النظريّ، واعتمدنا في ذلك على المعرفة الإجماليّة للقارئ الكريم بالعرفان الإسلاميّ، منطلقين في ذلك من ضرورة التعرّف على تاريخ هذا الاتّجاه الفكريّ ـ الثقافي. وسوف نسعى في هذا الفصل لتعميق معنى العرفان النظريّ ومفهومه.

إنّ الوصول إلى معرفةٍ دقيقةٍ ومستوفيةٍ لأيّ ظاهرةٍ تتطلّب التعرّف على العناصر الداخليّة المكوِّنة لهذه الظاهرة والعلاقة بين هذه العناصر، وكذلك تتطلّب التعرّف على العناصر الخارجيّة لهذه الظاهرة التي ترتبط بها بعلاقة جدليّة وتبادليّة؛ ولذا سوف نتعرّض في هذا الفصل، وضمن بحثين منفصلين، لكلا الأمرين، فأولًا نبحث في العناصر الداخليّة للعرفان والعلاقة بين هذه العناصر (الرؤية الداخلية إلى العرفان)، ومن ثمّ نبحث في العناصر التي يصح وصفها بأنّها خارجة عن نظام العرفان؛ ولكنَّها ذات ارتباط وثيق به. ولا بدّ من التعامل معها بشكل واسع (الرؤية الخارجية إلى العرفان).

وسوف نشير في القسم الأوّل إلى تقسيم علم العرفان إلى قسميه: العرفان النظريّ والعرفان العمليّ، والعلاقةِ بينهما، وتعريفِ كلٍّ واحد منهما، واتّباعًا منا للمنهج السائد لدى الأعلام من المسلمين في مباحث مقدّمات العلوم، سنتعرّض للمبادئ التصوريّة والتصديقيّة للعرفان النظريّ، وكذلك نبحث عن الموضوع، والمسائل، وميزان العلم في تحديد صدق القضايا العرفانية وخطئها. وأمّا في ما يرتبط بالاتّجاه الخارجيّ للعرفان فنبحث عن علاقته بالفلسفة (العقل بالقلب) من جهة، وبالشريعة من جهةٍ أخرى، لِما لذلك من أهميّة خاصة في الوصول إلى تصوّرٍ جديدٍ لمكانةِ العرفان في الفكر الإسلامي.

أ ـ الرؤية الداخلية (العلاقة بين العناصر الداخلية للعرفان)

1 ـ تقسيم العرفان:

لا بد لنا أولًا عند الحديث عن تقسيم العرفان من تحديدِ تاريخِ هذا التقسيم في المصنّفات العرفانيّة. فهذا التقسيم ليس من إبداعات المصنّفين المعاصرين. وكما سوف نلاحظ، فإنّ ابن عربي، والفناريّ، والقيصريّ، وغيرهم ذكَروا في مصنّفاتهم أنّ علمَ أهلِ المعرفة يمكن انقسامُه إلى قسمين: أحدهما يعتني بالسير والسلوك بشكل أساس، فيما ينظرُ الآخر إلى المعارف التوحيدية.

فالقضايا والمسائل التي يعالجها العرفان العمليّ تعتني في الغالب بالسير والسلوك العرفانيّ وكيفيّة وصول الإنسان إلى الكمال النهائي. وبعبارة أخرى: يبحث العرفان العملي عن الطريق الذي يتمكّن الإنسان من خلال السير فيه من الوصول إلى الكمال النهائي، وعن الأعمال التي يتمكّن من خلال القيام بها من التحرّر من القيود الجزئيّة الإمكانيّة والماديّة، هذا التحررُ الموجبُ للقرب من مقام

الحقّ تعالى وتحقُّقِ الوصال! ونظر هؤلاء العرفاء في الأعمال التي يتعرّضون لها إلى الأعمال التي ترتبط بالجوانح أي بساحة قلب الإنسان وهي التي يُطلق عليها المعاملات القلبية، مقابل الأعمال المرتبطة بالجوارح. نعم، تفسير العرفاء المسلمين للعمل تفسيرٌ واسع فهو يشمل أعمالَ الجوارح والجوانح. وبعبارة أخرى: العمل الذي يقصده أهل المعرفة يشمل بعمومه، مضافًا إلى الأعمال الظاهريّة والجسمانيّة للإنسان، الأعمالَ التي ترتبط بباطنه والتي تقع في مقام القلب، بل هي أهمّ الأعمال. وهذا التفسير مستقًى فعلًا من السنّة المأثورة. ففي كثيرٍ من الأحاديث جُعلت بعضُ الأعمالِ النفسيّة والقلبيّة كالنية، وحسن الظن، وسوء الظن، والحبّ، والبغض... من الأعمال القلبيّة. بل حتّى الأعمال الظاهريّة للإنسان تُوجَّه في العرفان العمليّ ناحيةَ تأثيرها على قلب الإنسان وباطنه.

إنّ محور الاهتمام في العرفان العمليّ هو الأعمال القلبيّة والباطنية. وللقلب، باعتباره أهمّ ما في الوجود الإنساني، حالاتٌ وملكاتُ تأثيرٍ وتأثّرٍ وفعلٍ وانفعالٍ مع سائرِ عالمِ الوجود الإنساني؛ ولذا كان الهدفُ الأساسُ للعرفان العمليّ، هدايةَ هذا الفعل والانفعال وتطهير القلب من الأمور التي يُطلق عليها المهلِكات، وتزيينه بحالاتٍ وملكاتٍ أخرى يُطلق عليها المنجيات، والغاية من ذلك كله هي الوصول بالإنسان إلى كماله النهائي. وبناء عليه، فالأساس الذي يقوم عليه العرفان العمليّ هو كيفيّة مراقبة القلب لأجل الابتعاد به عن المهلكات وتزيينه بالمنجيات والغرض من ذلك كله وِصالُ الإنسان بالحقّ تعالى[1].

---

(1) إنّ ما يطلق عليه في الشريعة (الشرك الخفي) ونحو ذلك يرتبط فعلًا بباطن الإنسان وقلبه؛ ولذا كان لتعبير القلب ونحوه كالفؤاد والصدر في الكتاب والسُّنة أهميته =

يذكر الفناري في مقدّمة كتاب **مصباح الأنس** عند تقسيمه العلومَ أنّها تنقسم، وطبقًا لما ورد عن النبي (ص)، إلى عنوانين عامّين هما علم الأبدان وعلم الأديان. ثمّ عند توضيح علم الأديان يشير إلى انقسام العرفان إلى قسميه أي العرفان النظريّ والعرفان العمليّ، ويُطلِق على العرفان العملي: (علمَ التصوّف والسلوك) وعلى العرفان النظري: (علمَ الحقائق والمشاهدة والمكاشفة). كما يشير وتبعًا للشيخ الأكبر إلى تسميةِ هذين العلمين بالتالي: علم منازل الآخرة[1] والعلم بالله:

«أمّا علم الأديان فقسمان: علم الظاهر وعلم الباطن... وعلوم الباطن إنّما تتحقق بعد إحكام أحكام الظاهر، لكن على طريقة السلف الصالح التي سيُشار إليها، وهي بعد أنَّ حقيقةَ أكثرِها وهبيةٌ تُتلَقّى من الكُمَّل - لا كسبية كما سيتضح - إن تعلّقت بتعمير الباطن بالمعاملات القلبية بتخليته عن المهلكات وتحليته بالمنجيات، فعلمُ التصوفِ والسلوك. وإن تعلقت بكيفية ارتباط الحقِّ بالخلق وجِهةِ انتشاء الكثرة من الوحدة الحقيقية مع تباينهما، وذلك بإضافاتها ومراتبها، فعلمُ الحقائقِ والمكاشفةِ والمشاهدةِ ويسميه الشيخ الكبير: العلم بالله، كما يسمّي ما قبله: منازل الآخرة»[2].

= الأساس، وتدرج مفاهيم كالإيمان، التقوى، الخشوع، السكينة، الاطمينان و...إلخ من الحالات والملكات المرتبطة بالأعمال القلبيّة، وذلك خلافًا لما ذكره بعضهم من أن الإيمان ليس هو المعرفة فقط بل المعرفة مع التصديق القلبي.

(1) الداعي إلى تسمية العرفان العملي بعلم منازل الآخرة أن الإنسان متى تبع ما ورد فيه من قوانين، ومشى في طريق السير والسلوك المعنوي فإنه سوف يتمكن من طي مراتب الآخرة ومنازلها ومن الصعود إلى مراتب القرب ليصل إلى جنة الرضوان.

(2) **مصباح الأنس، مع مفتاح الغيب للقونوي**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 27؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 4.

وللقيصري تعبيرٌ آخر في شرح تائية ابن الفارض وإن لم يتعرّض فيها صريحًا لمقولة الفصل بين هذين القسمين، ولكن التعريف الذي يَذكُرُه للعرفان بقول مطلق يظهر منه بوضوح التمايز بين سنخين من معارف أهل الله وعلومهم:

«فحدّه هو العلم بالله سبحانه من حيث أسماؤه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدإ والمعاد، وبحقائق العالم وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الأحدية، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس عن مضائق قيود الجزئية واتّصالها إلى مبدئها واتّصافها بنعت الإطلاق والكلية»[1].

وهنا يمكننا الإشارة إلى الفصل بين أقسام ثلاثة مهمة وهي التي يطلِقُ عليها أهلُ المعرفة: (الشريعة)، و(الطريقة)، و(الحقيقة). والعنوانان الأخيران ينطبقان على العرفان العملي وعلى العرفان النظريّ أيضًا. ويقدم اللاهيجي في شرحه على **(گلشن راز)** تعريفًا مناسبًا لهذه الاصطلاحات، وهذا التعريف هو الحدُّ الفاصل بين العرفان العملي والنظريّ:

«الشريعة في الاصطلاح: هي عبارة عن الأمور الدينية التي أنزلها حضرة العزة (عز شأنه) لعباده الأنبياء... والطريقة في الاصطلاح: هي السير الخاص للسالكين إلى طريق الله. والحقيقة: ظهور الحق تعالى بعد زوال حجاب التعيّنات ومَحْوِ الكثرات الموهومة...»[2].

نعم، مع أنّ أهل المعرفة يُظهرون اهتمامًا خاصًا بالمعاملات

---

(1) **رسائل القيصري**، مصدر سابق، رسالة التوحيد والنبوة والولاية، ص 6.

(2) محمد اللاهيجي، **مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز**، مقدمة: كيوان سمعي، تهران، انتشارات سعدى، 1371 هـ ش.، ص 290 ـ 291.

القلبية وبالسير والسلوك المعنويّ الباطنيّ، فإنّهم يؤكّدون على الدوام على عنصر الشريعة أي الالتزام بالأمر والنهي الإلهيّين في قالب شريعة الإسلام. ويؤكّدون بصراحة على أنّه مع عدم الالتزام بالشريعة فإنّه من غير الممكن الوصول إلى المقامات السلوكيّة والسير في الطريق العرفاني. فمراعاةُ الأحكام الشرعية هي بحكم المقدِّمة الضرورية لأجل الولوج في وادي السير والسلوك. وسوف نتعرّض لهذا الموضوع المهم بشكل تفصيلي عند البحث عن العلاقة بين العرفان والشريعة.

2 ـ العلاقة بين العرفانين العمليّ والنظريّ:

بعد أن أوضحنا مضمونَ العرفان العمليّ، نتعرّض بالحديث للعلاقة بين العرفان العمليّ والعرفان النظريّ. فإنّ أهل المعرفة يرون العلاقة بينهما علاقة متبادلة أي علاقة التأثّر والتأثير المتبادل. ونتعرّض هنا أولًا لتأثير العرفان العمليّ في العرفان النظريّ.

فنقول، وباختصار، إنّ الحقيقة التي هي الأساس الأوّل للعرفان النظريّ هي نتاج الطريقة والسير والسلوك والتجربة التي يخوضها العارف في العرفان العمليّ. وبعبارة أخرى: إنّ العارف في العرفان النظريّ يَتعامل مع الحقائق والمعارف المتحقّقة بواسطة الشهود، وهذا الشهود يتحقّق بواسطة السلوك في طريق العرفان والوصول إلى نهاية المطلوب، أي طي المسير المرسوم في العرفان العمليّ. ويُمكننا القول إنّ ما يُتداوَل في العرفان العمليّ هو مقولات كالرياضة، العشق، الفناء والشهود. بمعنى أنّ العارف في مسير السير والسلوك ومن خلال الرياضات التي يقوم بها يصل تدريجًا إلى حالة العشق القلبيّ للحقّ تعالى، وهذا العشق عندما يصل إلى أعلى مراحله يصل بالعارف إلى مقام الفناء ووِصَالِ الحقّ تعالى. وفي مقام الفناء والاتّصال هذا، يصل العارف إلى آخر مراحل الشهود العرفانيّ

ويطّلع على حقائق الوجود وأسراره في أرقى معانيه. وقد ورد التأكيد في الشريعة على طيّ هذا الطريق كما ورد في الآية الكريمة قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[1]، أو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[2]. كما ورد في الرواية قوله: «**ما أخلص عبدٌ لله عزَّ وجلَّ أربعينَ صباحًا إلّا جرت ينابيعُ الحكمة من قلبه على لسانه**»[3].

فمضمون هذا الشهود أي ما يشاهده العارف بعين الباطن يشكّل الأساس في قيام ما يسمّى «العرفان النظريّ»، فالعرفان النظريّ هو ترجمة للحقائق التي يشاهدها العارف. إذن الطريق الموصل إلى مقام الفناء والمشاهدة هو الطريقة والتجربة السلوكيّة المبيّنة في علم العرفان العمليّ، أمّا التعابير التي تحكي هذه الحقائق المشاهَدَة فهي العرفان النظريّ.

وما ينبغي إلفات النظر إليه هنا هو أنّ طريقة السير والسلوك هي في الحقيقة المسير العمليّ والسلوكيّ نفسه الذي يطويه العارف في سيره نحو الحقّ؛ ولكنّنا عندما نبحث عن علمٍ يحملُ اسمَ «علم العرفان العمليّ» لا يكون المراد من ذلك الأعمالَ القلبيّة نفسها، بل القواعد والنظم التي ينبغي أن تتطابق تلك الأعمال معها. وهذه القواعد والنظم قد يُعبَّر عنها ضمن قضايا تُجعل في شكلٍ منتظمٍ وبذلك تَتَّخِذُ صفةَ العلميّة، وإن كانت حقيقة العرفان العملي ليستَ هي هذه القضايا.

وكذلك الحال في ما يتعلّق بالعرفان النظريّ؛ فإنّ المراد من

---

(1) سورة العنكبوت: الآية 69.

(2) سورة الطلاق: الآيتان 2 ـ 3.

(3) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1404هـ ق.، ج 67، ص 242.

الحقيقة والتجربة المعرفيّة والشهودية هو الحقائق نفسها التي يصل إليها العارف في مقام الفناء من خلال العلم الحضوريّ، أمّا علم العرفان النظريّ فهو بيان العارف لهذه المشاهدات والحقائق.

وعنصر الرياضة في العرفان العمليّ يشكل عنصرًا أساسًا. فالرياضة تشكّل محورًا أساسًا في كافّة مراتب السير والسلوك، والتي قد تصل في تقسيمها أحيانًا إلى مئة منزل، وألف منزل، وأحيانًا إلى منزل واحد[1]. نعم، هذا الحكم ليس عامًّا؛ أي لا يشترط لكلٍّ من يريد الوصال ومشاهدة جمال المحبوب أن يسلك طريق الرياضة والسلوك في المنازل المعنويّة لكي يصل إلى المقصود. فقد بحث العرفاء في مفهوم (الجذبة) في مقابل مفهوم (السلوك) والرياضة، ولذا يؤكّد هؤلاء على أنّ بعض الناس، ونظرًا لما يمتلكونه من قابليات معنويّة ومؤهّلات خاصّة تربطهم بالعوالم المعنويّة والقدسيّة والتي يعبّر عنها بـ (المناسبات الذاتيّة)، فإنّهم بدل طيّ منازل القرب الإلهيّ من خلال السير والسلوك ليصلوا إلى تجلّي العشق وظهوره، هم منذ البدء يعيشون في قلوبهم المحبّة الإلهيّة، ولذا يطوون المراحل والمقامات المعنويّة من خلال جذبهم إلى ساحة المحبّة الإلهيّة، دون تجشُّم عناء الرياضة ومصاعبها للوصول إلى الطهارة القلبيّة، وجعل القلب مستعدًّا للمحبّة الإلهيّة. فالأنبياء، والأئمة المعصومون، وبعضُ خواصِّ الأولياء، وبالنظر إلى ما لما لديهم من

(1) يرجع الاختلاف في تقسيم المنازل السلوكية إلى النظرة الإجمالية أو التفصيلية لدى العارف، ولا يكشف ذلك عن اختلافٍ في وجهات النظر. ومثال ذلك: أن من قال إن تمام مسير السير والسلوك هو منزل واحد قال إن ذلك لوضع القدم نفسه في السير للوصول إلى الله. وهذا البيان هو في غاية الإجمال، وقد أبان عن الهدف الأساس للسير والسلوك في قالب منزل واحد.

مراتب، يتمتّعون بهذه الحالة. فمقابل أولئك الذين لا بد لهم أولاً من وضع قدمهم في طريق السير والسلوك ليتمكّنوا، بعد تحمّل المصاعب، من الوصول إلى ساحة المحبّة الإلهيّة لتحصل لهم حالة الجذب (السالك المجذوب)، فإنّ هؤلاء وبسبب الجذبة الإلهيّة التي سيطرت على أرواحهم بشكل تام يصرِفُون عمرَهم في العبادة والرياضة لأنّهم يرون محبوبهم أهلًا للعبادة؛ وإن كان بعضٌ، على الرغم من الجذبة ولكن نظرًا للنقصان الوجوديّ فيه، لا بدَّ له أيضًا من السير والسلوك (المجذوب السالك). ولحافظ تعبيرٌ جميل يشير فيه إلى هذا النوع من الناس:

والحظّ ما يأتيك عفوًا وإلا

فجنان الخلد بالسعي والجهد تُنال[1]

ويأتي عنصر العشق بعد عنصر الرياضة، وهو له أهميّته الخاصة في مباحث العرفان العمليّ. ولأجل الوصول إلى هذا العشق لا بدّ من طي مئات المنازل أو آلافها. ومكاشفات العرفاء بحسب العادة هي مكاشفات عشقيّة؛ أي أنّها تتحقّق مع حالة من الإحساس الشديد بالحبّ الإلهي. نعم، لا نجد في ما لدينا من إخبارات ترتبط بالحقائق التي يعالجها العرفان النظريّ والذي ينحو غالبًا منحى المعرفة الشهودية أيَّ إشارة لهذا الإحساس الشديد ولو في موردٍ واحد. ولكن لدى العارف نفسه الذي يعيش التجربة هذه الحالة من الإحساس.

---

(1) شمس الدين محمد حافظ، **ديوان أشعار**، تصحيح: بهاء الدين خرمشاهي، تهران، انتشارات دوستان، چاپ چهارم، 1382 هـ. ش.، الغزل 74، ص 74؛ شمس الدين محمد حافظ، **ديوان أشعار**، الترجمة العربية: إبراهيم أمين الشواربي، تهران، نشر مهر انديش، ص 41.

ويهدف العارف من خلال الوصول إلى المحبّة الإلهيّة في قلبه للوصول إلى مقام عبادة الأحرار؛ أي أن يعبد الله عز وجل لأنّه أهلٌ للعبادة. ويتمكّن العارف من خلال نار العشق المشتعلة في روحه من الوصول إلى مكاشفات قلبيّة وأن يَنْفُذَ لمعرفة أسرار الوجود، ولذا يشبّه العرفاءُ العشقَ بالاسطرلاب الذي هو أداة يُتوسَّل بها لكشف أسرار السماء[1]. أي كما يكشف الاسطرلابُ أسرارَ السماء لهذا الإنسان، كذلك العشق يكشف أسرار السماء المعنويّة له. ولكن أداة كشف هذه الأسرار ليست في عالم الخارج وليست بعيدة عن يد الإنسان، بل هي في عمق باطن روحه، ومن يبحث عنها في عالم الخارج فهو يبحث عن سراب:

«منذُ سنواتٍ وقلبي يطلبُ مني كأسَ جمشيد ويتمنّى ما فيه من كل غريب وبعيد»[2].

والمراد من الكأس في الحكاية الأسطوريّة تلك الآلة التي يمكن من خلالها كشف كافّة الأسرار والحقائق الخفية، وهذه الآلة هي الرياضة والعشق، والتي لا وجود لها إلّا في داخل هذا القلب. ويعتقد العرفاء أنّ هذا العشق الإلهيّ مركوز في بنية كلِّ إنسان بشكل ذاتي وأنّ على الإنسان أن يزيل عنه الشوائب المادية والقيود الجزئية ليصل به إلى مرحلة الظهور.

كل من يبقى بعيدًا عن أصولِه، لا يزولُ يرومُ أيامَ وصالِه[3].

(1) العشق اصطرلاب الأسرار الإلهية. (جلال الدين الرومي، **مثنوى معنوى**، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، تصحيح: قوام الدين خرمشاهي، تهران، انتشارات ناهيد، چاپ دوم، 1378 هـ ش.، الدفتر الأول، ص 21، البيت 110).

(2) **ديوان أشعار**، مصدر سابق، الغزل 143، ص 143؛ **الكتاب نفسه**، ترجمة إبراهيم أمين الشواربي، مصدر سابق، ص77.

(3) **مثنوى معنوى**، مصدر سابق، الدفتر الأول، ص 19، البيت 4.

فهذه التعابير توضح سرّ كلام أهل المعرفة بأنّ السير والسلوك العرفانيّ ليس سوى الالتزام برسم العبوديّة التامّ أمام الحق تعالى.

ويرى هؤلاء أنّ الإنسان متى ما وصل إلى مقام العبوديّة التامّة والخالصة لله عز وجل فإنّه ينال أمرين: الكرامة والمعرفة. المعرفة بالحقائق التي يبحث عنها في العرفان النظريّ، والكرامة هي خوارق العادات التي تَصدُرُ من أولياء الله عز وجل.

وفي هذا المجال يؤكّد العرفاء دائمًا على أنّ المعرفة هي الأهمّ هنا وأن الاهتمام بالكرامات هي من الأشراك التي ينصبها الشيطان أمام السالك إلى الله؛ لذا يذكرون في تعريفهم العبدَ الكامل أنّه العبد الذي وصل إلى المعرفة الكاملة؛ لا من زاد على غيره في خوارق العادات. ولذا فإنّ العرفاء من أصحاب المعرفة التامة، وبما أنّهم عالمون بالنظام الأحسن الإلهي وأسبابه، فإنّهم يمتنعون عن فعل خارق العادة إلّا مع الإذن الإلهي، وما لديهم من معرفة هو سبب تجاهلهم ما لديهم من كرامات.

وأمّا الحديث عن مقام الفناء، والذي هو المقام الأخير في رحلة السير والسلوك، فسوف نتعرّض له في الفصول القادمة بشكل أكثر تفصيلًا، ولكن لا بدّ لنا من التعرض له إجمالًا هنا.

هذا المقام هو المقام الذي يصل فيه العارف إلى (حق اليقين)؛ إذ لا يجدُ في العالم شيئًا سوى الحق. فلا يرى فعلَه هو ولا صفاتِه ولا نفسَه شيئًا؛ بل يراها فانيةً في أفعال الحقّ تعالى وصفاته وذاته. نعم، نجد في كلمات العرفاء مقاماتٍ أرقى من هذا أيضًا، وهي التي يُطلَق عليها (البقاء بعد الفناء). وفي هذه المرحلة، بعد أن يُجذَب العارف إلى ساحة وصال الحقّ والوحدة المحضة، يغفل تمامًا عن كثرة التجليّات في نفس الأمر. فهو في هذه المرحلة يؤدّي

حقّ الخلق وحقّ الحق. والعارف الواصل إلى هذا المقام يتمكّن من الأخذ بيد الآخرين، ويسير بين الخلق ليصل بهم إلى الحقّ. ويُطلق على مثل هذا العارف اسم (الكامل المكمّل). وأنبياء الله عز وجل وأولياؤه هم كافّة من الكاملين المكملين، ولذا أرسلهم الحقّ تعالى للأخذ بيد العباد إليه. وكافّة ما ورد في القرآن والسنّة صادر من هذا المقام، الذي لا وجود لمقام أعلى منه يمكن أن يُتصوّر أو أن يصل إليه إنسان. ولذا لا يرى العرفاء أيَّ تناقضٍ بين التسليم لتعاليم الأنبياء وأوامرهم ونواهيهم وبين السير والسلوك، بل يرون أحدهما عين الآخر.

بعد أن تعرّضنا سابقًا لتأثير العرفان العمليّ على العرفان النظريّ في العلاقة المتبادلة بينهما، ننتقل إلى البحث عن تأثير العرفان النظريّ على العرفان العملي. ويمكننا في هذا المجال الإشارة إلى تأثيرين مهمين:

أحدهما: أنّه لما كانت كافّةُ حقائقِ عالمِ الوجود، لا سيما في العوالم غير المادية، قد خضعت للبحث والتحليل في العرفان النظريّ على شكلِ نظامٍ وبأرقى وأشمل رؤية ممكنة، بنحو أبانت أسرارَ الوجود ومراحلَه ومراتبَه، فإنّ معرفة السالك بهذا العلم من الممكن أن تكون عاملًا مساعدًا له على فهمٍ أفضلَ للظواهر والتجارب العرفانيّة وللاطلاع على أسرارِ وخصائصِ كلِّ مرحلة وجودية. فالعرفان النظريّ يوفّر للعارف معرفةً يتمكّن بالاستعانة بها من الوصول إلى مفهوم الشهود الذي يحصل له، ويُدرك تمامًا المرحلة التي ينبع عنها هذا الشهود. وهذا يرجع إلى أنّ البنية الأساس لمنازل السير والسلوك تُحلَّلُ من منظار علمِ معرفةِ الوجود في العرفان النظري، وتُوضَعُ كلُّ منزلة في مكانها الخاص بها في نظام منسجم. ولذا يوصى السالك بالاطلاع على كليّات هذا العلم عند طيّه مراحلَ

الرياضةِ؛ لكي يلجَ بعينٍ نافذةٍ وبصيرةٍ إلى المسيرة المعقّدة لعالم السير والسلوك.

وبسبب هذه الأهمية الخاصة لمثل هذه المعارف المسبقة للعارف، تجد في كثيرٍ من الموارد بعضَ الأبحاث المرتبطة بالعرفان النظريّ وقع البحثُ فيها في كتب العرفان العملي. وكمثال على ذلك نلحظ أنّ ملّا عبد الرزاق الكاشاني في شرح كتاب **منازل السائرين** للخواجة عبد الله الأنصاري، والذي يُعدّ من أهمّ كتب العرفان العمليّ، يعمدُ إلى الاستفادة من المسائل المبيّنة في العرفان النظري ويجعل لهذا النوع من العرفان النظري مكانًا في قلب العرفان العمليّ.

وثانيهما: أنّ محتوى العرفان النظريّ لما كان يعتمد على الكشف العرفاني النهائيّ في أعلى مرتبة وجوديّةٍ يمكن لمخلوق أن يصل إليها، فإنّ هذا الكشف من الممكن أن يُجعل ميزانًا للسالك الذي ما زال في وسط الطريق ولم يصل بعد إلى الغاية. فإنّ مثل هذا السالك يُمكنه، ومن خلال الرجوع إلى ما ذكره العرفاء الكمّل في أبحاث العرفان النظريّ والرجوع إلى محتوى الشهود الفنائيّ، قياسُ شهودِه ومنزلتِه الفعليّة من حيث المرتبة الوجودية بشكل دقيق.

وتظهر الأهميّة البالغة لهذه الملاحظة بما نجده في كثيرٍ من الإخبارات التي تشترك في أنّ السالك فيها يقع في وهمِ أنّه وصلَ إلى غاية الطريق وإلى الكمال المطلوب؛ مع أنّه ما زالَ بعيدًا عن ذلك بحسب واقع حاله. فعلمُ العرفان النظريّ يمكنه أن يشكّل طريقًا لخلاص السالك من الوقوع في مثل هذا التوهم طيلة مسيرِ سَيْرِه وسلوكِه. فالعرفان النظريّ بهذا اللحاظ هو بحكم خريطة طريق للمسير الذي لا بدّ له من أن يطويه لعبور المنازل السلوكيّة والمراتب

الوجوديّة. والمعرفة بخريطة الطريق هذه تُقدِّم للسالك معرفةً يتمكّن من خلالها من الاطّلاع التام والعميق على المنزل الذي هو فيه.

وقد أشار صدر الدين القونوي إلى هذه الملاحظة في مقدمة كتاب **مفتاح الغيب**. وقد ذكر أنّ هدفَه من تدوين هذا الكتاب هو مساندة (خلاصة الخواص) الذين ما زالوا في وسط الطريق ولم يصلوا إلى غاية المطلوب، لا للعوام أو الخواص الذين ما زالوا في بداية الطريق، يقول: «اعلم أنّ هذا الكتاب لم يُوضَع لكافّة الناس وعامّتهم، ولا للخاصّة؛ ولكن لقومٍ هم خلاصة الخاصّة ينفعون به في أثناء سلوكهم قبل التحقق بغاياتهم»[1].

بعد هذا البيان لمضمون العرفان العملي ومحتواه وعلاقته بالعرفان النظري، نواصل البحث بتقديم تعريف للعرفان العملي وكذلك العرفان النظريّ كعلم.

3 ـ العرفان العملي: التعريف، الموضوع، والغاية:

بملاحظة ما تقدّم يمكننا أن نصل إلى تعريف للعرفان العملي كعلم من العلوم بالنحو الآتي:

«مجموعةٌ من القواعد والقوانين المرتبطة بأعمال القلب وحالاته (الرياضات) في قالَبِ المنازل والمقامات التي يؤدّي اتّباعُها للحصول على الكمال النهائي للإنسان (التوحيد أو مقام الفناء ومشاهدة الحق)».

وبناء على هذا التعريف يكون موضوع علم العرفان العملي هو

---

(1) صدر الدين القونوي، **مفتاح الغيب**، المطبوع مع كتاب **مصباح الأنس**، مصدر سابق، ص 34.

أعمال القلب وحالاته، بما هي موصِلةٌ الإنسانَ إلى الكمال النهائي، وغاية هذا العلم هي الوصول إلى الكمال النهائي للإنسان.

4 ـ تعريف علم العرفان النظري:

وكذلك، ووفقًا لما تقدّم، يمكن تعريف علم العرفان النظريّ بالآتي:

«التعبير عن الحقائق والمعارف التوحيدية، أي الوحدة الشخصيّة للوجود ولوازمها، التي يصل إليها العارف عن طريق الشهود في آخر مراحله والتي تحصل بسبب الرياضة والعشق»[1].

ومن خلال هذا التعريف يمكننا بسهولة تحديد نقاط التمايز بين العرفان النظريّ كعلم من العلوم وبين سائر العلوم، وهي:

أ ـ موضوع هذا العلم هو التوحيد والحقائق التوحيديّة (الوحدة الشخصيّة للوجود)، ونُعرض هنا عن الدخول في بيان هذا المفهوم تفصيلًا لأنّنا سوف نُفردُ بحثًا مستقلًّا عن الوحدة الشخصية للوجود لاحقًا.

ب ـ العرفان النظريّ من حيث المنهج هو من العلوم التي تعتمد منهجَ (الكشف والشهود). والمنهج الشهوديّ هو عبارة عن منهج العرفان النظريّ بشكل عام. ولكن، وكما يظهر من خلال ملاحظة التعريف، فإنّ المقصود من الشهود هنا هو

---

(1) ذكر بعض الباحثين أنّه لا بد من إضافة بعض العناصر إلى هذا التعريف مثل أنّ محتوى العرفان النظري ذو بُعدٍ رمزي. ولكن نقول إنّ هذه العناصر ليست من العناصر الرئيسة والبنيوية في العرفان النظري، وليست من لوازم وحدة الوجود. لأنّ نظر وحدة الوجود إلى أعمق ساحات الوجود. نعم، من الطبيعي أن يُعتمد في بيانها والتعبير عنها اللغة الرمزية في كثير من الموارد.

الشهود العرفانيّ ـ بشكل خاص ـ أي مقام حقّ اليقين، والذي يؤدّي للوصول إلى أعمق ساحات الوجود.

نعم، في ما يرتبط بهذه النقطة تحديدًا ثمّة إشكال يرجع إلى أنّه، ومن بين أعلام العرفان النظريّ لا سيما بعد مرحلة ملّا صدرا، وُجِدَ من خاضَ غمار هذا العلم دون امتلاكه القدرة على الشهود القلبيّ ودون أن يطوي المنازل السلوكيّة للرياضة للوصول إلى العشق، ومع ذلك قدَّم نظريَّاتٍ وآراءَ في باب الوحدة الشخصيّة للوجود واستنتج لوازمَ من ذلك. والجواب عن ذلك أنّ أصل هذا الموضوع مسلّم فثمة أشخاص من هذا القبيل أي ممّن أسّس فروعًا جديدة لهذا العلم، ولكن هذه الأصول والفروع الرئيسة لهذا العلم بُيِّنت من قبل أهل الشهود وأصحاب الذوق. ولذا من الممكن أن نجعل هذه الموارد غير ذات أهمية باعتبارها تشكِّل حالات استثنائيّة. وقد يستعين أحيانًا بعضُ العرفاء في مقام الاستدلال على مباحث وحدة الوجود بمنهج البرهان الفلسفيّ وإيراده في مصنّفاتهم، ولكنّهم يذكرون أنّ ذلك منهم إنّما هو من باب تذكير من كان له أنس بالمنهج الفلسفيّ ـ البرهانيّ، ولا اطّلاع له بعدُ على شهودِ عوالمِ الغيب؛ وإلا فإنّ المضمون لم يُتوَصَّل إليه إلّا من خلال الشهود والرياضة، وهو في غنًى عن الاستدلال. وقد صرّح بذلك ملّا صدرا نفسه رغم الجهد العظيم الذي بذله لإقامة البرهان على الوحدة الشخصيّة للوجود؛ إذ يذكر أنّ أساس عمل العرفاء يقوم على الشهود وأنَّ نقل مضمون ذلك والاستدلال عليه إنّما هو لإفهام من هو محروم من الشهود.

ج ـ العرفان النظريّ كعلم هو تعبيرٌ عن تلك الحقائق، وليس هو تلك الحقائق نفسها. ولذا تكرّر التحذير من الخلط بين الحقيقة التي نصل إليها عَن طريق التجربة المعرفيّة ـ الشهوديّة كحقائق

عينيّة مشاهَدَة من قبل العارف، وبين العرفان النظريّ كعلمٍ يَنقلُ تلك الحقائق ويعبّر عنها.

لقد ظهرت في العقد الأخير أبحاثٌ مفصَّلة ومعقدة ترتبط بباب (التجربة والتعبير) ضمن نطاق فلسفة العرفان. وقد خصَّص (والتر استيس) في كتابه **(العرفان والفلسفة)** فصلًا مستقلًّا لهذا الموضوع. وقد شكّل نقدُ مدعياتِه في هذا الفصل محورًا لعديدٍ من الكتب والمقالات المدوَّنة في العقود الأخيرة. فلا بد في مقام تعريف العرفان النظريّ باختصار وكبيانٍ عام للمباني المرتبطة ببحث التجربة والتعبير من أن تقول الآتي: المعتمد في المباحث الفلسفية منهجان عقليان: المنهج الاستدلاليّ (الاستنتاجي) والمنهج التحليلي. وفي المنهج الاستدلالي يقوم العقل بالانتقال من مفهومٍ ما (أو قضية) إلى معنًى (أو قضية) آخر، من خلال الارتباط المنطقيّ بينهما. وفي المنهج التحليلي يقوم العقل بتحليل مشاهداته وتوصيفها دون أن يقوم بأيِّ انتقال أو استنباط. والشهود العقليّ ـ ولعلّ هذا التعبير يُعَدُّ غريبًا بلحاظ الفلسفة ـ مبنيٌّ على أساس أنّ العقلَ نفسَه يشاهد في مواطنِ مبادئِه الإدراكيّة واقعيّةً عقليّةً، ثمّ يقدم لذلك تحليلًا أو توصيفًا عقليًّا. وهذا التوصيف لا يقترن بأيِّ نوعٍ من الاستدلال والاستنتاج، وإنَّما يقوم بعمليّة توصيف لشيءٍ قائم فقط. وهذا العمل هو وظيفة العقل التحليليّ والتوصيفيّ، وأداتُه عبارةٌ عن الفصل والجمع العقليّ لتلك الحقيقة العقليّة المشهودة له. فالعقل التحليليّ والتوصيفيّ يَنظر إلى ما يشاهده، فيصل إلى ملاحظةٍ ما، وعندما يتأمّل فيها ثانيةً يصل إلى ملاحظةٍ جديدة، وهكذا كلّما تأمل من جديد سجّل ملاحظةً جديدة.

ويُطلقُ بعضُ الفلاسفة الغربيين على هذا المنهج المنهج الظواهري (الفينومينولوجيا). نعم، علم الظواهر هو منهج وليس

مدرسةً أو اتجاهًا. وللّغة دورٌ أساسٌ في مرحلة التعبير والحكاية. فعندما يصل العارف إلى حقيقة ما من خلال الشهود، لا بدّ له من أن يعتمد على مفردات متداولة في لغة العرف أو اللّغات العلميّة والفنية لبيان المعنى الذي توصل إليه. وهذا الاختيار لهذه المفردات اللّغوية بحاجة إلى قدرةٍ فلسفيّة تَدخلُ في نطاقِ وظيفةِ العقل التحليلي. وكلّما كانت قدرة الفرد في هذا المجال أقوى كلّما تمكّن من تقرير شهوده بنحوٍ أفضل.

د - إنّ الوصولَ إلى منهج هذا العلم ممكنٌ من خلال عنصري الرياضة والعشق. وعنصرا الرياضة والعشق خارجان عن دائرة العرفان النظريّ وعن تعريفه؛ فهذان العنصران، وكما تقدّم سابقًا، هما من أهمّ العناصر المرتبطة بالعرفان العمليّ. مضافًا إلى أنّ الحقائق الشهوديّة تُشاهَد في مواردَ - كما لدى الأنبياء والأولياء وأهل الجذب - دون رياضة؛ بل إنّ الهدف من إدراج جملة «وكيفيّة الوصول إلى الشهود» في التعريف هو الإشارة فقط إلى الارتباط الوثيق بين العرفانين النظريّ والعمليّ. وفي هذا الصدد يشكّل العرفان النظريّ النتيجةَ المترتّبةَ على الظاهرة المعقّدة في العرفان العمليّ. وبناءً عليه، فبالإمكان الاحتراز عن التعرّض لهذين العنصرين في التعريف.

5 - موضوع علم العرفان النظري:

لا بد لنا، وقبل الدخول في تحديد الموضوع، من الالتفات إلى أنّ اتّباع العرفاء هذه الطريقة المتعارفة في مختلف العلوم في هذا الباب، أي تقديمُ تعريفٍ للعلم وبيانُ موضوعِه ومسائلِه لا يرجع إلى اهتمام العارف بهذا الأمر؛ بل كان ذلك منهم لأجل إيجاد نوع من الشعور بالأنس لدى من يدرس العلوم الأخرى المتعارفة ويسعى لدراسة العرفان النظريّ، لا سيما مَن دخلَ من خلال هذه الطريقة

إلى عالم الفلسفة والكلام الإسلاميَّين، فاختيار العرفاء هذا النمط كان سعيًا منهم لبيان نظامٍ مطابقٍ للمذاق العلميّ المتعارف.

إنّ موضوعَ العرفان النظريّ، وكما يظهر من خلال التعريف المتقدّم، ليس سوى (الحقّ) تعالى. الحقّ في نظر العارف هو الحقيقة الوحيدة الموجودة في عالم الوجود، وكلُّ متصوَّرٍ غيره ليس إلّا من مظاهرِه وتجلّياتِه وتعيُّناتِه وشأنٍ من شؤونه.

ويقال أحيانًا إنّ موضوعَ علم العرفان عبارةٌ عن (الوجود من حيث هو هو). والمراد من ذلك أنّ الحقّ تعالى والذي هو موضوع البحث في علم العرفان النظريّ حقيقةٌ بعيدةٌ عن أيِّ نوعٍ من التعيُّن، أي أنّها (الوجود الصرف). فليس في هذا العالم إلّا موجودٌ واحدٌ وهو هذا الوجود الصرف والبسيط. ولذا يصحّ أن يُقال عنه إنّه (الوجود من حيث هو هو). وهذا التعبير يدلّ على الارتباط الوثيق بين موضوع علم الفلسفة وموضوع علم العرفان النظريّ.

ويمكننا أن نقول هنا وباختصار، إنّ كافة المباحث الفلسفيّة (بالمعنى الخاص المراد من قبل الفلسفة الإسلاميّة) تُعالَج في أبحاث العرفان النظريّ أيضًا. مع فارقٍ يرجع إلى أنّ العارف ينظر إلى الوجود كلّه بنظرةِ الحق ويرى العالَم كلَّه مظهرًا من مظاهره وشأنًا من شؤونه وحالةً من حالاته الذاتيّة. وبعبارة أدقّ، ومن خلال استخدام المفاهيم المتداولة في نظام الفلسفة الصدرائية، موضوع علم الفلسفة هو الوجود من حيث هو بقيد الإطلاق القِسْمِي؛ أي أنّ الإطلاق قيد في موضوع الفلسفة. وأمّا موضوع علم العرفان النظريّ فهو الوجود من حيث هو مجرّدًا عن أيّ قيّد حتّى قيد الإطلاق وهو ما يُطلق عليه (الإطلاق المَقْسَمِي). ولذا يؤكّد صائن الدين في شرحه على **قواعد التوحيد** على أنّ الفارق الأساس بين موضوع علم

العرفان وموضوع علم ما بعد الطبيعة (الفلسفة) هو هذا الفرق بين الإطلاق والتقييد[1].

نعم، لا بدّ من الالتفات هنا إلى أنّه كما إنّ البحث في موضوع الفلسفة لا يكون عن مفهومٍ كمفهوم الوجود بل عن مَحكِيِّ الوجود من حيث هو، فإنّ موضوعَ علم العرفان النظريّ ليس هو مفهومَ الوجود من حيث هو أو مفهوم وجودِ الحقّ، بل هذه التعابير كتعابير الإطلاق القسمي والإطلاق المقسمي نَظَرُها إلى الحقائق الخارجيّة.

ويرى صدر الدين القونوي أيضًا أنّ موضوع علم العرفان هو (الحقّ سبحانه) ويقول: «فموضوعه الخصيص به وجود الحقّ سبحانه»[2].

وأمّا القيصري فيتعرّض لموضوع علم العرفان ويذكر عنوان (وجود الحقّ) بشيء من التفصيل؛ إذ يُشير إلى جانبِ ذاتِ الحقّ إلى أسماءِ الحقّ وصفاتِه، يقول: «والعلوم الإلهيّة ما يكون موضوعه الحقّ وصفاته»[3]. ويذكر أيضًا في رسالة التوحيد والنبوة والولاية

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 172؛ الكتاب نفسه، انتشارات انجمن اسلامى حكمت وفلسفة ايران، مصدر سابق، ص 17.

(2) **مفتاح الغيب**، المطبوع مع كتاب **مصباح الأنس**، مصدر سابق، ص 6. ويشرح الفناري العبارة المذكورة أعلاه بزيادة قيد على تعريف القونوي وهو أن موضوع علم العرفان هو (وجود الحق من حيث الارتباطان)، أي ارتباط الحق بالعالم وارتباط العالم بالحق. (**مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 39؛ الكتاب نفنه، الطبعة الحجرية، ص 13). ويرفض صائن الدين هذا التفسير ويرى أن موضوع علم العرفان هو (الوجود المطلق) أو الحق سبحانه. (**تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 173؛ الكتاب نفسه، انتشارات انجمن اسلامى حكمت وفلسفة ايران، مصدر سابق، ص 18). والظاهر أن كلام الفناري فيه خطأ في فهم كلام القونوي.

(3) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 715؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 245.

هذا الموضوع فيقول: «ولا شكّ في أنّ هذه الطائفة إنّما تبحث وتبيّن ذاتَ الله وأسماءَه وصفاتِه من حيث إنّها موصِلَةٌ، لكلٍّ من مظاهرها ومستوياتها، إلى الذات الإلهيّة»[1].

6 ـ مسائل علم العرفان النظري

بملاحظة ما تقدّم من أنّ موضوع علم العرفان النظريّ هو الحقّ تعالى، فإنّ من الطبيعيّ أن تدور مسائل هذا العلم حول هذا الموضوع. وأهمّ مسائل هذا العلم عبارةٌ عن كيفيّةِ نشأةِ الكثرةِ من الوَحدة (الحقّ)، وأيضًا عن كيفيّة عودةِ الكثرة إلى الوَحدة (الحقّ). فالعرفاء يرون أنّ الموجود هو فقط الحقُّ سبحانه وأسماؤُه وصفاتُه، ويرون أنّ التكثّر في هذه الأسماء والصفات هو المسبّب للتعيّنات العلميّة (الأعيان الثابتة) والتعيّنات الخارجيّة. وطبقًا لهذا الرأي فإنّ عالَمَ الوجودِ كلّه يمكن أن يكون مثالًا لمسائل هذا العلم فيبحث العارف عنها: «ومسائلُه كيفيّةُ صدورِ الكثرة عنها ورجوعها إليها وبيانُ مظاهرِ الأسماء الإلهيّة والنعوت الربّانيّة»[2].

7 ـ ميزان علم العرفان النظري

من المباحث المهمّة في كلِّ علم، والتي ترتبط بالمنهج المعرفيّ المتَّبع في ذلك العلم لمعرفة الحقائق الخارجيّة، مسألةُ المعايير المعتمَدة لتقويم مدَّعيَاتِ ذلك العلم طبقًا لذلك المنهج ومدى كون تلك المدّعيَات صحيحة بنحوٍ يمكن الاعتماد عليها لتكونَ علمًا مطابقًا للواقع. أمّا العلوم التجريبيّة والعقليّة فتعتمد على الحسّ والعقل كمعيار في ذلك، وأمّا العرفان فإنّه يعتمد على الكشف

---

(1) **رسائل القيصري**، مصدر سابق، رسالة التوحيد والنبوة والولاية، ص 6.

(2) المصدر نفسه.

والشهود القلبيّ لأجل معرفة حقائق الوجود. ووقع البحث جِديًّا في الملاك والمعيار المعتمَد في هذا المنهج. فعلى أيِّ أساسٍ يمكن للعارف أن يعتمد على شهودِه؟ وهل للخطإِ مجالٌ في الشهود كما هو الحال في سائرِ مصادرِ المعرفة لدى الإنسان؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب؛ فما هو المعيار الذي يمكن من خلاله معرفة الشهود الصادق من الشهود الكاذب؟

المستنتج من كلمات العرفاء وجود ثلاثة معايير في علم العرفان:

1 ـ الميزان العام أي الشريعة؛

2 ـ الميزان الخاص المعتمِد على تجارب الأساتذة وأكابر السلوك؛

وهذان المعياران متَّفق عليهما لدى كافّة العرفاء.

3 ـ العقل، ولم يرِد إلّا في المصادر العرفانيّة المتأخرة. ونتعرّض بالحديث عن هذه المعايير الثلاثة بشكلٍ تفصيليٍّ لمعرفة كيفيّة استخدامها كمعيارٍ في هذا العلم.

8 ـ الشريعة أو الميزان العام

يؤكّد العرفاء، وعلى امتداد تاريخ هذا العلم، على كذبِ المشاهدات العرفانيّة الحاصلة لدى أيّ إنسان وفي أيِّ مرتبةٍ كانَ إذا لم تكن مطابقةً للشريعة[1]. ولذا، لا بد من أن تكون المشاهدات العرفانيّة بعيدةً عن التعارض مع الحقائق الدينية ليكون ممكنًا الاعتمادُ عليها بعنوانِ كونها حقائق. ولذا لا بدّ في العرفان النظريّ الذي هو

(1) المراد من الشريعة هنا كل ما هو موجود بعنوان كونه من دين الاسلام المنزل من عند الله (عز وجل) على رسوله الخاتم. وليس المراد من اصطلاح الشريعة هنا ما هو المعروف من الأحكام الظاهرية فقط.

محور اهتمامنا هنا من أن لا يقع التعارض بين معارف الشريعة وبين الحقائق المشاهَدة لدى العارف. ولذا يُطلق على الشريعة أنّها ميزانٌ عامٌّ؛ لأنّها معيارٌ يُعتمد لدى كافّة الناس وفي كافّة الأحوال والظروف. وذلك خلافًا للميزان الخاص الذي يُلحظ فيه حالات الأفراد واستعدادتهم؛ فإنّه يكون معيارًا خاصًّا لاختبار التجربة وليس من الضروري أن تكون مطابِقةً للتجارب المشابهة في الحالات والأزمنة المختلفة.

إنّ الأساس الذي اعتمد عليه العرفاء في جعلهم الشريعةَ ميزانًا ومعيارًا عامًّا لتقييم الشهود العرفاني هو القاعدة العامة التي تنصّ على ضرورة قياس الشهود العرفانيّ الذي يتحقّق في المراتب والمراحل الأولى بالتجارب العرفانيّة في المراحل الأعلى. ولذا لا بدّ من أن نسأل عن أنّ أيَّ الناس يحوزُ على الدرجة الأعلى من الكشف والمشاهدات العرفانيّة؟ يرى العرفاء أنّ أعلى مقامٍ في الكشف يرتبط بأعلى مرتبة في السلوك، وهو الذي يعبّرون عنه بالكشف التام أو الكشف الأتمّ، ويخصّون نبيَّ الإسلام الأكرم خاتم الرسل (ص) به؛ وذلك لما يرونه من ارتباطٍ وثيقٍ بين مراتب الطهارة ومراتب الكشف ودرجاته. وكلّما كان الإنسان أطهر وأبعد عن التعلّقات الدنيويّة والظلمانيّة كان كشفُه أكثرَ تنزُّهًا عن الانحراف. والعبارة التي يستخدمها العرفاء للإشارة إلى الطهارة المعنويّة للإنسان هي: (المزاج الروحانيّ الأعدل). فكما إنّ الطبّ التقليديّ كان يَرى للبدن مزاجًا مركّبًا من عناصرَ فعّالةٍ فيه، يعتقد العرفاء أنّ البُعد المعنويّ في الإنسان له بنيةٌ روحانيّةٌ وأنّه تركيبٌ يُطلَق عليه المزاج المعنويّ والروحانيّ. وروح الإنسان، وطبقًا لما رُكّبت به من خصائص فطريّة واكتسابيّة، تتطلّب هذا المزاج. فكلّما كان تركيبُ هذا المزاج أكثر اعتدالًا واستقامةً، فإنّ المكاشفات والشهود سوف تكون أكثر شفافيّةً ودقّةً من قِبَل هذا الإنسان.

وقد ورد في الروايات الواردة من طرقنا أنّ في الإنسان تركيبًا من جنود العقل وجنود الجهل، أي الملكات الروحانية والملكات النفسانيّة، ولعلّها تكون تفسيرًا لعنوان المزاج الروحانيّ.

وفي الروايات المشهورة ورد أنّ لكلٍّ من العقل والجهل خمسةً وسبعين من الجند[1]. أمّا الإنسان المصطفى والمختار فليس فيه سوى جنود العقل، فمنهم يتركّب مزاجُه، ولا أثرَ لجنود الجهل في روحه. وهذا المزاج هو المزاج الأعدل. وكلُّ شهود يحصل لهذه الروح الطاهرة فإنّه الحقّ الصُّراح والكشف التامّ؛ وذلك لأنّ الطهارة النوعيّة تَخلق لدى الإنسان قوّةً فرقانيّة يمكنه من خلال الانتفاع بنورها أن يكون بأمانٍ من الوقوع في الأوهام والخيالات. وكلّما كان المزاجُ الروحانيّ للإنسان أكثرَ اعتدالًا، فإنّ مكاشفاتِه سوف تكون أكثرَ صحة. ومقام (المزاج الأعدل) هو مقام (العصمة):

«أصحُّ المكاشفات وأتمُّها إنّما يحصل لِمن يكون مزاجُه الروحانيّ أقربَ إلى الاعتدال التام، كأرواح الأنبياء والكمّل من الأولياء صلوات الله عليهم، ثمّ لِمن يكون أقربَ إليهم نسبةً»[2].

ولذا، لا بدّ من أن يكون الكشف التامّ المحمّديّ هو المعيار والميزان لكافّة المكاشفات العرفانيّة. وهذا الكشف التام، بنظر العرفاء، ليس سوى هذه المجموعة من الحقائق التي أُبلغت في تعاليم الدين الإسلاميّ من قبل النبي محمّد (ص). وما يلزم من هذا الرأي هو تقديم تفسيرٍ عرفانيٍّ لظاهرة نزول الوحي.

يرى العرفاء أنّ الوحيَ ظاهرةٌ من سنخ المكاشفات العرفانيّة

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج 1، كتاب العقل والجهل، ح 14.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 111؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 36.

والعلم الحضوريّ ويَعتقدون أنّ نزولَ الوحي بواسطة جبرائيل على قلب النبيّ (ص) ليس ظاهرةً تتمثّل بنقلِ التعاليم عن طريقٍ حصوليّ ومن خلال أداتَي السمع أو البصر. ويرى هؤلاء أنّ نزول جبرائيل وتلقّي الوحي من قبل النبي (ص) هو بنحو الكشف والعلم الحضوريّ. وما يؤيّد هذا التفسير ما ورد في بعض المعارف الدينية المستفادة من بعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾[1]، وكذلك مسألة العلم اللَّدُنّي التي وردت في الآيات والروايات[2]. فهذا العلم اللَّدُنّي هو من مقولة الكشف والحضور لا من مقولة الذهن والحصول.

كما إنّ مسألةَ معراجِ حضرةِ الخاتم (ص) هو بالنظر الدقيق من مقولة الكشف.

إذًا، يمكن تقييم المشاهدات العرفانيّة من خلال الميزان العام أي شريعة الخاتم: «... وازنين له بميزان ربّهم العام»[3].

وكذلك يذكر القيصريّ ضمن بيانه لكون القرآن والحديث هو الميزان العام الذي به توزن المشاهدات العرفانيّة أنّ: «للفرق بينها وبين الخياليّةِ الصِّرفةِ موازينُ يعرفها أربابُ الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم، كما إنّ للحكماء ميزانًا يُفرِّق بين الصواب والخطأ وهو المنطق؛ منها ما هو ميزانٌ عام وهو القرآن والحديث المنبِئ كلٌّ منهما على الكشف التام المحمدي»[4].

---

(1) سورة النجم: الآية 11.

(2) ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ (سورة الكهف: الآية 65).

(3) صدر الدين القونوي، **إعجاز البيان في تفسير أم القرآن**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، قم، بوستان كتاب، چاپ اول، 1381 هـ ش.، ص 19.

(4) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 111؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية.

نعم، لا يؤدّي جعلُ مثل هذا الميزان والمعيار لعلم العرفان ـ وكما توهّمه بعضهم ـ إلى تبديل العرفان إلى علم نقلي؛ بل على العكس من ذلك، يؤكّد العرفاء أنّهم يعتمدون طريقة الشهود كمنهجٍ مستقلّ للعرفان لأجل الوصول إلى الحقائق، ومن ثمّ، ولأجلِ الاطمئنان، يقارنون هذه الحقائق مع المعايير الدينيّة. ولذا كان أعمق تفسير للآيات والروايات هو ما يقوم به العرفاء. فإنّهم، واعتمادًا منهم على منهجهم، يسعَون لاكتشاف أسرار الشريعة ورموزها ويقومون ببيانها لسائر الناس. نعم، نظرًا إلى ما يراه العرفاء لمنزلة المعارف الوحيانيّة بعنوان كونها كشفًا تامًّا، فهم يأخذون ذوقهم منها ويصلون من خلال الاستماع للآيات الإلهيّة إلى مكاشفات بديعة، وهي التي تظهر من الباطن العميق للآيات، الباطن الذي لا طريق إليه إلّا من خلال هذه المكاشفات.

9 ـ أستاذ السلوك أو الميزان الخاص:

تجد في المصنّفات العرفانيّة التأكيد على أنّ طيّ طريقِ السير والسلوك الصعب دون أستاذ مرشد تترتّب عليه آثار وخيمة على السالك؛ بل إنّ طي هذا الطريق من دون أستاذ ليس بالأمر الممدوح في الرؤية العرفانيّة؛ بل قد يكون خطرًا أو محدودَ النتائج أحيانًا. ومن وظائف الأستاذ إرشاد السالك إلى خصوصيّات الشهود والتمييز بين الإلقاءات الشيطانيّة والشهود والإلقاء الرحمانيّ. فالأستاذ الذي طوى منازل السلوك بإشراف أستاذٍ قبله أعرَفُ بمطاوي الطريق ومزالقه ويمكنه أن يُعين السالك على معرفة علّة بعض حالات الشهود أو تجربة بعض الحالات. فالأستاذ، ومن خلال تجاربه وبالقدرات التي لديه، يتمكّن من النفوذ إلى قلب السالك ليدرك في كلِّ مرحلةٍ أيًّا من حالاته وشهوده يكون صحيحًا. نعم، لا بدّ من أن يعلم أنّ ما يعطيه الأستاذ للتلميذ مأخوذ من الشريعة وليس منفصلًا

عنها؛ ولذا كان هذا الميزان مرتبطًا نوعًا ما بالميزان السابق. «ومنها (أي الموازين) ما هو خاص، وهو ما يتعلّق بحال كل منهم الفائز عليه من الاسم الحاكم والصفة الغالبة عليه»[1]. ويذكر صائن الدين شارح **قواعد التوحيد** في شرحه عبارة جدّه بعد أن يأتي على ذكر ميزان العقل، ما يُشير به إلى هذا الميزان الخاص:

«هذا كله إذا لم يكن له شيخٌ مسلَكٍ يُرشده، وإمامٌ مكمَّلٌ يقتدي به، وبيده مقاليدُ أفعالِه وأحواله. وأمّا إذا كان له ذلك، فلكلٍّ منزل ومقام، بحسب كلّ وقت واستعداد، علومٌ وميزانٌ يخصّه، ينبّه السالك، بحسب تفرُّسِهِ، مراقِبَ استعداده على تلك العلوم بموازينها»[2].

ويعتقد أهل المعرفة أنّ الأستاذ الحقيقيّ له الإحاطة التامّة بكافّة جوانب السالك وهو يعلم بِنيَّتِه في الظاهر والباطن. ومنزلة الأستاذ في رفع الأمراض المعنويّة كمنزلة الطبيب في علاج الأمراض الجسمانيّة؛ فهو مطّلع على الحاجات المعنويّة وخصائصها. ونظرًا إلى ما يملكه من إحاطة كما تقدّم يأمره ويأذن له ببعض الأذكار والأعمال والمراقبات العرفانيّة. ولذا فإنّ المنقول عن بعض العرفاء أنّ السالك لو قضى نصف عمره في البحث عن الأستاذ الكامل المكمّل لم يكن في ذلك أيُّ خسارة.

10 ـ العقل (الميزان الثالث):

يظهر من خلال التتبّع في المصنّفات العرفانيّة أنّ العرفاء

---

(1) المصدر نفسه، ص 101؛ المصدر نفسه، الطبعة الحجرية، ص 32.

(2) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 406؛ الكتاب نفسه، انتشارات انجمن اسلامى حكمت وفلسفة ايران، مصدر سابق، ص 272.

المسلمين كانوا يستندون، ولمدّةٍ مديدة، إلى الميزانين السابقين، وأُضِيف إليهما، بعد اكتمال المرحلة الأولى من العرفان، ميزانٌ ثالثٌ.

وقد اقترنت إضافة العقل بوصفه ميزانًا ومعيارًا، مع تطوّر العرفان على يد ابن عربي وبلوغ مرحلة الرشد في مجال التفاعل بينه وبين العقل. ففي القرن الثامن برز أبو حامد تركة، وكان من العرفاء الذين خَطَوا أولًا في آفاق الفلسفة المشائيّة وحيث لم توصلهم إلى دليل مقنع انتقلوا إلى مدرسة العرفان؛ فقد أقام، وكما تقدّم في كتابه **قواعد التوحيد**، الأدلّةَ على مباني العرفان النظريّ وسعى لإقامة الدليل العقلي على الوحدة الشخصيّة للوجود. وهو يرى أنْ لا تعارضَ إطلاقًا بين العقل وبين العرفان والشهود القلبيّ، بل يرى أنْ العقل، وضمن ظروف خاصّة، هو أحد الموازين والمعايير التي يُمكن من خلالها التمييز بين الشهودين الصادق والكاذب. نعم، هذا العقل لدى العرفاء لا يراد منه العقل المشائيّ المتعارف، بل العقل الذي يعبّرون عنه (بالعقل المنوَّر). وسوف نقدّم شرحًا وافيًا في هذا المجال عند البحث عن علاقة العقل بالقلب. كما أنّ شارح الكتاب أي صائن الدين يُقبلُ على ما ذكره مصنّف الكتاب ويقول مدافعًا عنه:

«فلئن قيل: إنّ علومنا وجدانية، وكما لا يُفتقرُ في حصول العلوم الوجدانيةِ الضروريّةِ إلى صناعةٍ آليّةٍ مميّزةٍ فكذلك العلوم الحاصلة لنا بالذوق والوجدان.

قلنا: إنّ ما يجده بعضُ السالكين قد يكون مناقضًا لما يجده بعضٌ آخرون منهم، ولهذا قد ينكر بعضٌ منهم على بعضٍ آخر في إدراكاته ومعارفه، ومتى عرفت هذا فنقول: لا بدّ للسالكين من

أصحاب المجاهدة أن يحصّلوا العلوم الحقيقية الفكريّة النظريّة أولّا بعد تصفية القلب... حتّى تصير هذه العلوم النظريّة، التي تكون من جملتها الصناعة الآليّة المميّزة بالنسبة إلى المعارف الذوقية، كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية غير المتّسقة والمنتظمة، فلو تحيّر الطالب السالك وتوقف في بعضِ المطالب التي لا تحصل له بالفكر والنظر، حصّله بالطريق الآخر، فيدرك وجه الحق فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر»[1].

إذًا، أصبح المعيار والميزان العقلي إلى جانب الميزانين الآخرين، وذلك في المرحلة الثالثة من مراحل العرفان النظريّ أي ما بعد ملّا صدرا؛ لذا كان التأكيد على الجمع بين (الشرع، والعقل، والشهود). وهذا هو السبب في ما سارت عليه العادة المتّبعة في المدرسة الصدرائية من تحصيل هذه العلوم قبل السلوك وفي بداية طريق السير.

ب ـ الرؤية الخارجية إلى العرفان (علاقة العرفان بالعناصر الأخرى)

نتعرّض في هذا القسم للعلاقة بين (العرفان والفلسفة) وكذلك (الشريعة والعرفان). وفهم العلاقة بين العرفان وبين هذين يساعد بوضوح على فهم القارئ منزلةَ العرفان في الهندسة المعرفيّة للعلوم الإسلامية.

---

(1) تمهيد القواعد، بوستان كتاب، ص 404 ـ 406؛ المصدر نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفة ايران، ص 270.

1 ـ العرفان والشريعة

لا يقتصر المراد من العرفان في هذا البحث على العرفان النظريّ، بل المراد هو المجموعة الكاملة من العرفان الإسلاميّ بما يشمل العرفانين النظريّ والعمليّ، ونتعرّض أولًا لتوضيح المراد من العناوين الثلاثة التي تتردّد على ألسنة العرفاء وهي: الشريعة، والطريقة، والحقيقة.

أمّا الشريعة، فليس المراد منها هنا ما تقدّم في البحث السابق أي مجموع التعاليم الدينية، بل الأحكام والأوامر والنواهي الظاهريّة الشرعيّة وكذلك الأخلاقيّة فقط.

وأمّا الطريقة، فالمراد منها طريق السير والسلوك الذي يراد منه التقرّب من الله عزّ وجل من خلال العمل بكافّة الأوامر والالتزام بالقوانين الإلهية الموصلة إلى هذا الهدف.

وأمّا الحقيقة، فهي المعارف التي تُفاض على العارف عن طريق الشهود بعد العمل بما جاء في الشريعة وطيّ مقامات الطريقة ومنازلها.

ويشرح العرفاء العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة المهمّة بأنّ من يسعى للوصول إلى مقام قرب الحقّ تعالى لا بدّ له أولًا من أن يبدأ باتّباع أحكام الشريعة، وبهذا يصل إلى منزلة الطريقة ويتمكّن من خلال السير والسلوك في الطريقة والعمل بمقتضياتها من الوصول إلى منزلة الحقيقة وأن يُشاهد التوحيد في عمق عالم الوجود. ويؤكّد أهل المعرفة على أنّه لا معنى لأن يخطو الإنسان في عالم الطريقة والسير والسلوك من دون الالتزام بإطاعة الشريعة، ولن يكون ذلك منه سوى اتّباع لهوى النفس؛ لأنّ التقرّب إلى الحقّ تعالى لا يتحقّق من خلال مخالفة الأوامر والنواهي الإلهيّة. ومن جهةٍ أخرى إذا لم يتّبع

الإنسان الشريعة فإنّه لن يتمكَّن من الانتقال إلى عالم الطريقة ولن يتمكَّن من الوصول إلى الحقيقة ولو وصل إلى حقيقة من غير طريق الطريقة فلن يكون ذلك سوى الأنانية والإلحاد. ويصوّر الكاشاني في **اصطلاحات الصوفيّة** العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة تصويرًا رائعًا، فيرى أنّ كلَّ عنصرٍ من العناصر المتقدِّمة هو بمثابة الحارس للعنصر المتأخّر. فهذه العناصر الثلاثة مترابطة بنحو طوليّ وعلاقتها مع بعضها هي علاقة الظاهر بالباطن. ويرى الكاشاني أنّ اتِّباع الشريعة في هذه المراحل كافّة هو السبب الذي يحفظ السالك من الانحراف والفساد في مسير الطريقة، كما إنّ اتِّباع طريق السير والسلوك ضمن قواعده وقوانينه الخاصة يجعل العارف في أمان من الوقوع في الخطأ والانحراف في الحقائق التي يصل إليها. وبناءً عليه فليس بالإمكان الوصول إلى الحقيقة وإلى الشهود النهائيّ مع عدم الالتزام بالسير والسلوك، وهما معًا خارجان عن عالم الإمكان مع عدم العمل بالشريعة واتّباع أحكامها:

«كل علمٍ ظاهرٍ يصون العلم الباطن الذي هو لبّه عن الفساد، كالشريعة للطريقة والطريقة للحقيقة، فإنّ من لم يصُنْ حالَه وطريقَتَه بالشريعة فَسُدَ حالُه وآلت طريقَتُه هوسًا وهوًى ووسوسةً، ومن لم يتوسّل بالطريقة إلى الحقيقة ولم يحفظها بها فسدت حقيقته وآلت إلى الزندقة والإلحاد»[1].

ويرى العرفاء أنّ هذا الأمر أرشد إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾[2]؛ لأن من يتجاوز

(1) عبد الرزاق الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، تحقيق: محمد كمال إبراهيم جعفر، قم، انتشارات بيدار، الطبعة 2، 1370 هـ ش.، ص 144.

(2) سورة البقرة: الآية 65.

الحدود الإلهيّة فقد ظلم نفسه كما دلّت عليه هذه الآية وبهذا يكون قد أوقع النفس في الظلم. وهو بهذا غير قادرٍ على الوصول إلى طريق المعنويات. وطبقًا لهذا الرأي فإنّ الفقه والأخلاق هما مقدّمة للوصول إلى التوحيد ولا انفصال بينهما. فالدين في حقيقته هو مجموعة تجسّدت تمامُ جوانبِه في الإنسان الكامل. ويشبِّه أهلُ المعرفة الحقيقةَ ها هنا بالجوهرِ والشريعةَ بالصدفةِ. نعم، لا يُتوهّم ها هنا أنّ نظرتَهم إلى الشريعة نظرةٌ إلى ما لا أهميّة له وأنّها ليست سوى القشر الذي تكون وظيفته حفظ الجوهر. فقد ذكرنا سابقًا أنّ أهميّة الشريعة لدى العرفاء تصل حدًّا يرون أنه مع عدم اتّباع الشريعة لا إمكان للوصول إلى السلوك وبهذا لا وصول إلى أيّ حقائق شهوديّة، وهذا الاتِّباع ليس أمرًا يرتبط بأوّل الطريق فقط بل شرطَ اتِّباعِ الشريعة من الشروط اللازمة للوصول إلى مقام الفناء بل وبعده أيضًا، فهو شرط مقارن دائمًا. وسبب هذا التوهّم هو أنّ بعض الأكابر ذكر أنّ تمام أبعاد الدين هو في جوهره. كما أشار بعضهم، في مقام بيانه لعدم أهميّة الشريعة وأنّها كالقشر، إلى أنّ الأحكام والفقه الأصغر لا روح معنوية فيه، ولكنّ أهل المعرفة يرون أنّ هذا الاستنتاج خاطئ تمامًا. بل يرون التكليف والأمر والنهي روح العبوديّة وهذه الروح هي من أهمّ النتائج التي يصل إليها العرفاء في مقام التوحيد وأكثرها لذّةً. ويرى هؤلاء أنّ الأحكام والقوانين الفقهيّة الظاهريّة كافّة تمتلك بُعدًا روحيًّا وباطنيًّا عميقًا. ففي كلِّ حكم شرعي تكمن روح التوحيد ولا يمكن الوصول إليه إلّا من خلال التعمّق فيه. ولذا يرى العرفاء أنّ اتِّباع الحدود الإلهيّة من أعمق التكاليف والوظائف وألذّها. ويذكر السيد حيدر الآملي، وهو من عرفاء الشيعة الكبار، في كلام مفصّل له عن الشريعة والطريقة والحقيقة في كتابه **جامع الأسرار** أنّ الشرع المحمّديّ أي مجموع تعاليم دين الإسلام

المُبين، عنوانٌ يشمل المراتب الثلاثَ وأنّ هذه الثلاثَ لا تشير إلّا إلى حقيقةٍ واحدةٍ. وغاية الأمر أنّ اعتبارات مختلفة قد لوحظت فيها، ومنها تُنتزع هذه المراتب الثلاث. ويؤكّد السيد حيدر الآملي في هذا الكتاب مرارًا على أنّ الدين المنزل من عند الله عزّ وجل يشمل المراتب الثلاث وهو عين هذه المراتب. ويرى السيد حيدر الآملي أنّ العلاقة بين هذه المراحل علاقة طوليّة. ويَستخدم في بيانه لهذه العلاقة الطولية أمثلةً متعدّدةً. وأوّل هذه الأمثلة الحوار المعروف الذي دار بين رسول الله (ص) وبين حارثة بن مالك وهو أحد كبار أصحابه. ويستنتج السيد حيدر من هذا الحوار أنّ حالة حارثة كانت الإيمان الحقيقي، وهو معنى الشريعة، ومن زهده ورياضاته معنى الطريقة، ومن شهوده الجنةَ وجهنمَ والعرش معنى الحقيقة. كما يَستفيد من مثال القشر واللب، وفي هذا المثال يرى أنّ الشريعة هي مثل قشر اللوز وأنّ الطريقة هي اللبّ وأنّ الحقيقة هي عصارته. ويربط في موضع آخر هذه المراتب الثلاث بمراتب ثلاث أخرى هي الرسالة، النبوّة والولاية؛ فالرسالة هي مرحلة بيان الأحكام الدينيّة وبلاغها للناس، والنبوة هي مرحلة إظهار الأحكام الحاصلة من مرتبة الولاية، والولاية هي مرتبة مشاهدة ذات الحقّ وأسمائه وصفاته والتي هي عين الحقيقة. ويُشير في النهاية إلى ملاحظة مهمة وهي أن الشريعة هي اسم آخر للدِّين في مرتبة البداية، والطريقة هي اسم للدين في المرتبة المتوسّطة والحقيقة هي اسم للدين في المرتبة الأخيرة والنهائية، ويؤكّد على العلاقة الطوليّة بين هذه الثلاث، يقول:

«القاعدة الأولى: في الشريعة والطريقة والحقيقة.

اعلم أنّ هذه القاعدة مشتملة على بيان الشريعة والطريقة

والحقيقة. والغرض منها أنّه لمّا كان أكثر أهل الزمان، من خواصّهم وعوامّهم، يدّعون أنّ الشريعة خلاف الطريقة، والطريقة خلاف الحقيقة، ويتصوّرون أنّ بين هذه المراتب مغايَرة حقيقيّة، وينسبون إلى كلّ طائفة منهم ما لا يليق بهم، خصوصًا إلى طائفة الموحّدين المسمّاة بالصوفيّة، وكان سبب ذلك عدم علمهم بحالهم وقلّة الوقوف على أصولهم وقواعدهم، فأردتُ أن أبيّن لهم الحال على ما هو عليه، وأكشف لهم الأحوال على ما ينبغي، ليحصل لهم العلم بحقّيّة كلّ طائفة منهم، لا سيّما بالطائفة المخصوصة، وتنكشف لهم أحوالهم في طبقاتهم ومدارجهم وأصولهم، ويتحقّقوا من أنّ الشريعة والطريقة والحقيقة أسماء مترادفة صادقة على حقيقة واحدة باعتبارات مختلفة وليس فيها خلاف في نفس الأمر، ويتركوا بذلك المجادلة والمعارضة مع أهل الله تعالى خاصّة وأهلِ التوحيدِ وخلّاصَتِهِ، وينزّهوا قلوبهم عن ظلمة الغيّ والضلال، ويخرجوها عن دايرة الشبه والأشكال، ويدخلوا بذلك في زمرة قوم مدحهم الله تعالى في كتابه لأجل ذلك، وهو قوله ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴿١٨﴾﴾.

وإذا تحقّق هذا، فاعلم أنّ الشريعةَ اسمٌ موضوعٌ للسبل الإلهيّة، مشتملٌ على أصولها وفروعها، ورُخَصِها وعزايمها، وحَسَنِها وأحسنها. والطريقة هي الأخذ بأحوطها وأحسنها وأقومها، وكل مسلك يسلك الإنسان أحسنه وأقومه يسمّى طريقة، قولًا كان أو فعلًا أو صفة أو حالًا. وأمّا الحقيقة، فهي إثبات الشيء كشفًا أو عيانًا أو حالةً ووجدانًا. ولهذا قيل: الشريعة أن تعبده، والطريقة أن تَحضُرَه، والحقيقة أن تشهده. وقيل: الشريعة أن تقيم أمره، والطريقة أن تقوم بأمره، والحقيقة أن تقوم به. ويشهد بذلك كلّه قولُ النبيّ (ص) لحارثة: «**يا حارثة، كيف أصبحت؟**» قال: أصبحت مؤمنًا حقًّا.

فقال (ص): **«الكلّ حقّ حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟»** قال: رأيتُ أهلَ الجنّة يتزاوَرُون، وأهلَ النارِ يتعاوُون، ورأيتُ عرشَ ربّي بارزًا. قال (ص): **«أَصَبْتَ؛ فالزَمْ!»**. فإيمانُه بالغيب حقٌّ وشريعةٌ، وكشفُه ووجدانُه الجنّةَ والنارَ والعرشَ حقيقةٌ، وزهدُه في الدنيا وسهرُه وظمؤُه، طريقةٌ. والشرع شامل للكلّ؛ لأنّ الشرع كاللوزة الكاملة المشتملة على اللبّ والدهن والقشر. فاللوزة بأسرها كالشريعة، واللبّ كالطريقة، والدهن كالحقيقة، كما قيل في صفة الصلاة أيضًا: إنّ الصلاة خدمة وقربة ووصلة. فالخدمة هي الشريعة، والقربة هي الطريقة، والوصلة هي الحقيقة. واسم الصلاة جامع للكلّ.

وعن هذا الكشف في المراتب المذكورة أخبر الله تعالى في كتابه بـ ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ۝٧﴾، و﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ﴾؛ لأنّ المرتبة الأولى بمثابة الشريعة، والثانية بمثابة الطريقة، والثالثة بمثابة الحقيقة.

ثمّ اعلم أنّ الشريعة عبارة عن تصديق أفعال الأنبياء قلبًا والعمل بموجبها. والطريقة عبارة عن تحقيق أفعالهم وأخلاقهم فعلًا والقيام بحقوقها. والحقيقة عبارة عن مشاهدة أحوالهم ذوقًا والاتّصاف بها؛ لأنّ الأسوة الحسنة في قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ لا تتحقّق إلّا بها، أي برعاية هذه المراتب على ما هي عليه؛ لأنّ الأسوة الحسنة عبارة عن القيام بأداء حقوق مراتب شَرْعِهِ، التي هي مشتملة على الشريعة والطريقة والحقيقة، لقوله (ص): **«الشريعة أقوالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة أحوالي، والمعرفة رأس مالي، والعقل أصل ديني، والحبّ أساسي، والشوق مركبي، والخوف رفيقي، والحلم سلاحي، والعلم صاحبي، والتوكُّل ردائي، والقناعة كنزي، والصدق منزلي، واليقين مأواي، والفقر**

فخري، وبه أفتخر على ساير الأنبياء والمرسلين». فكلّ من أراد التأسّي بنبيّه على ما ينبغي، فينبغي أن يتّصف بمجموع هذه الأوصاف أو ببعضها بقدر استعداده، ولا ينكر على أحد من المتّصفين بها أصلًا؛ لأنّ مرجع الكلّ، وإن اختلفت أوضاعها، إلى حقيقةٍ واحدةٍ التي هي الشرع النبويّ والوضع الإلهيّ، كما تقدّم تقريره. وبالحقيقة هذه المراتب الثلاث هي مقتضيات مراتب أخرى، التي هي بمثابة الأصل لها؛ لأنّ الشريعة بالحقيقة من اقتضاء الرسالة، والطريقة من اقتضاء النبوّة، والحقيقة من اقتضاء الولاية؛ لأنّ الرسالة عبارة عن تبليغ ما حصل للشخص من طرف النبوّة، من الأحكام والسياسة والتأديب بالأخلاق والتعليم بالحكمة، وهذا عين الشريعة، والنبوّة عبارة عن إظهار ما حصل له من طرف الولاية، من الاطّلاع على معرفة ذات الحقّ وأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه لعباده، ليتّصفوا بصفاته ويتخلّقوا بأخلاقه، وهذا عين الطريقة، والولاية عبارة عن مشاهدة ذاته وصفاته وأفعاله في مظاهر كمالاته ومجالي تعيّناته أزلًا وأبدًا، وهذا عين الحقيقة. والكلّ راجع إلى حقيقة واحدة التي هي حقيقة الإنسان المتّصف بها، أو إلى شخص واحد كأولي العزم من الرسل، لأنّهم كذلك.

والمراد أنّ الشرع الإلهيّ والوضع النبويّ حقيقة واحدة، مشتملة على هذه المراتب، أي الشريعة والطريقة والحقيقة. وهذه الأسماء صادقة عليها على سبيل الترادف باعتبارات مختلفة.

وإذا تحقّق هذا، فاعلم أنّ جميع مراتب الناس، وخواصّهم وعوامّهم وخواصّ خواصّهم، لا تخلو من وجوه ثلاثة، أعني حالات الابتداء والوسط والنهاية؛ لأنّ المراتب وإن لم تنحصر بحسب المظاهر والأشخاص، فإنّها منحصرة فيها بحسب الأنواع والأجناس، أعني إن لم تنحصر المراتب بحسب الجزئيّات

والتفصيل، فهي منحصرة في المراتب المذكورة بحسب الكلّيّات والإجمال. فالشريعة اسم للوضع الإلهيّ والشرع النبويّ من حيث البداية، والطريقة اسم له من حيث الوسط، والحقيقة اسم له من حيث النهاية. ولا تخرج المراتب أصلًا ـ وإن كثرت ـ عن هذه الثلاث. فيكون هو اسمًا جامعًا للكلّ، أي يكون الشرع اسمًا جامعًا للمراتب كلّها، وعليه تترتّب المراتب المذكورة؛ لأنّ الأوّل مرتبة العوامّ، والثاني مرتبة الخواصّ، والثالث مرتبة خاصّ الخاصّ. والمكلّفون وذوو العقول بأجمعهم ليسوا بخارجين عنها. فتكون هذه المراتب، أي الشريعة والطريقة والحقيقة، شاملة للكلّ ومعطية حقّ الكلّ. فيكون كلّ واحد منها حقًّا في مقامه، وهو المطلوب»[1].

دعوى رفع التكليف بعد الوصول إلى الحقيقة

تبنّى بعض الصوفيّة دعوى أوجبت ردودَ فعلٍ مختلفة. وحاصلُ هذه الدعوى أنّه بعد الوصول إلى الحقيقة وبحكم الآية الكريمة: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾[2]، فإنّ العارف لا يعود مشمولًا للتكليف، ولا يعود محتاجًا إلى عبادة الله (عزّ وجل) بالنحو المقرّر والمرسوم في الشرع.

وقد ذكروا أجوبةً متعدّدة دفعًا لهذا التوهم المذكور، ونكتفي نحن هنا ببعض النقاط حول هذه المسألة:

ذكر بعضهم في تفسير الآية المذكورة أعلاه أنّ المراد من الوصول إلى اليقين هو الموت والانتقال إلى النشأة الأخرى. وحتّى لو رفضنا هذا التفسير والتزمنا بأنّ المراد من اليقين في الآية الكريمة هو الوصول إلى المعرفة اليقينيّة بالحقّ تعالى في هذه النشأة فإنّ مثل

---

(1) **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مصدر سابق، ص 343 ـ 351.

(2) سورة الحجر: الآية 99.

هذا التفسير لا يستلزم القبول بهذه الدعوى. فقد ذكر العرفاء جميعًا أنّ العارف لا يستغني عن العبادات الشرعيّة في أي مرحلة من المراحل.

وفي هذا المقام لا بدّ من التأمّل ثانية في ما ذكره السيد حيدر الآملي حول عينيّة المراتب الثلاث وترافقها في ما بينهما. فلا ينبغي أن يُتوهّم أنّ العبادات الشرعية هي كالسلّم الذي يستخدم للصعود إلى السطح؛ ثم يُستغنى عنه بعد الوصول إلى السطح، بل وكما تقدّم في تمثيل السيد حيدر الأحكام الشرعيّة بأنها قشرٌ نحتاج إليه باستمرار لأجل حفظ لبّ الطريقة والحقيقة. ونذكر هنا بيانًا آخر للسيد حيدر الآملي يستند فيه إلى نصٍّ من كتاب **اصطلاحات الصوفيّة** للكاشاني نقلناه سابقًا يقول فيه:

«وكذلك قولهم في تعريف العلم والعالم المتصف به؛ لأنّهم قسّموا العلم أيضًا فسمّوه القشر ولب اللّب، وأرادوا به المراتب المذكورة ورعاية حقوقها، وهو قولهم: القشر كلُّ علمٍ ظاهرٍ يصون العلم الباطن ـ الذي هو لبُّه ـ عن الفساد، كالشريعة للطريقة، والطريقة للحقيقة. فإنّ من لم يَصُن حاله وطريقته بالشريعة، فَسُد حالُه وآلت طريقته هوًى وهوسًا ووسوسةً. ومن لم يتوصّل بالطريقة إلى الحقيقة ولم يحفظها بها، فسدت حقيقته وآلت إلى الزندقة والإلحاد»[1].

ومنه يظهر أنّ أدنى غفلة عن رعاية الحدود الإلهيّة تؤدّي إلى السقوط. وبتعبير ألطف لدى أهل المعرفة يقولون فيه: إنّ العارف متى وصل إلى الحقيقة، فإنّ كافّة أبعاد الدين يصبح لها معنًى أعمق، فهو بعد ذلك يذهب في عبادة الله إلى العبادة التي تصدر منه لأنّه

(1) جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مصدر سابق، ص 353.

يراه أهلًا للعبادة، فهي عبادة تنشأ من العشق والإرادة، فهذا العشق يبرزه الإنسان وبصورة جميلة من خلال العبادة.

والحاصل أنّه لمّا كان الشرع المحمّديّ يحتوي على مراتب ثلاث متلازمة هي الشريعة، والطريقة، والحقيقة فإنّ هذه المراحل الثلاث تتمتّع بالعصمة، وبناء عليه فالشريعة، بالمعنى العام في مرحلة الطريقة وفي مرحلة الحقيقة، هي ميزان العمل. وقد ذكرنا سابقًا أنّ الميزان العام للعرفاء في تقييم الحقائق والمعارف التي يصلون إليها في مرحلة الحقيقة هي التعاليم الدينية. ونقول هنا إنّ الشريعة بالمعنى العام هي ميزان في مرحلة الطريقة أيضًا؛ أي لا بدّ من عرض الطريقة على الشريعة واعتبار مطابقتها لها شاهدًا. وكمثالٍ على ذلك لا بد لنا في كل عمل، ذكرًا كان أم مراقبة عرفانيّة مما توصي به أوامر الطريقة، من أن يكون منسجمًا مع روح الشريعة. مضافًا إلى أنّ استنتاج معاني الطريقة ولوازمها في الدين أمر غير ممكن مع عدم امتلاك درجة الاجتهاد والتخصص. وكمثالٍ على ذلك الآيات والروايات الكثيرة الناظرة بشكل مباشر أو غير مباشر إلى مرتبة الطريقة، ولكن ما ورد في التعاليم الدينية ممّا كان نظره إلى بيان هذه المرتبة ورد بصيغة كلّيات لا يتمكن إلّا خبراء فنّ السلوك، أي العرفاء، من استنباط البرنامج الجزئيّ والعمليّ منها اعتمادًا منهم على ما لديهم من قدرات علميّة وعمليّة.

وللشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، الفيلسوف الإسلامي الكبير، كلامٌ مفيد في هذا المجال في كتاب **الإشارات**؛ يذكر فيه أنّ الإنسان يحتاج إلى الدين وإلى التعاليم الدينيّة سواء في المسائل الدنيويّة، أم في المسائل الأخرويّة، أم في الحياة المعنويّة التي يعيشها. ففي الدنيا يتمكّن، من خلال إنفاذ أحكام الله (عز وجل) وحدوده، من إقامة العدل الاجتماعي. كما تضمن العبادات التي يأتي

بها الإنسان في هذه الدنيا السعادة الأخروية. ووراء ذلك معارف أخرى تجدها في التعاليم الدينيّة لا تختص بجماعةٍ خاصةٍ من الناس؛ بل ترتبط بحقائق عالم الوجود وتتعلّق بمعرفة التوحيد. وبناء عليه فالدين في مراتبه الثلاث هو المرشد والدليل ولا بد من التمسك به في المراتب الثلاث. وهذا الكلام من قبل أبي علي تضمّنته كلماته الآتية:

«لّما لم يكن الإنسان بحيث يستقلُّ وحدَه بأمر نفسه لا بمشاركةِ آخرٍ من بني جنسه وبمعاوضةٍ ومعارضةٍ تجريان بينهما، يُفرِغُ كلُّ واحدٍ منهما لصاحبِه عن مهمٍّ لَوْ تولّاه بنفسه لازدحم على الواحدِ كثيرٌ وكان ممّا يتعسّر إن أمكن، وجب أن يكون بين الناسِ معاملةٌ وعدلٌ يحفظُه شرعٌ يفرِضُهُ شارعٌ متميّزٌ باستحقاقِ الطاعة، لاختصاصه بآياتٍ تدلّ على أنّها من عند ربّه، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاءٌ من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع، ومع المعرفة سببٌ حافظٌ للمعرفة؛ ففُرِضَت عليهم العبادةُ المذكِّرةُ للمعبود وكُرِّرَت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتّى استمرّت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع، ثمّ زِيدَ لمستعمليها، بعد النفع العظيم في الدنيا، الأجرُ الجزيل في الأخرى، ثمّ زِيدَ للعارفين من مستعمليها المنفعةُ التي خُصّوا بها فيما هم مولون وجوهَهَم شطرَه، فانظر إلى الحكمة ثمّ إلى الرحمة والنعمة تلحظ جنابًا تبهرك عجائبه ثمّ أقم واستقم»[1].

فالدين هو الذي يكفل سعادة الإنسان في حياته بتمام جوانبها، وهذه السعادة لا تتحقّق إلّا باتّباع الدين، ولو لاحظنا هذا البيان

---

(1) حسين بن عبد الله بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: الخواجة نصير الدين الطوسي، قم، نشر البلاغة، 1385 هـ ش.، ج 3، النمط التاسع، ص 371.

المذكور فلا بد من القول إنّ الحياة البشريّة كما لا تصل إلى السعادة الأبديّة إلّا من خلال تطابقها التامّ مع الشريعة، فكذلك الحال في ما يرتبط بالعلوم والمعارف البشريّة، فعلى البشرِ السعيُ التامُّ لمطابقة علومهم ومعارفهم مع ما ورد في التعاليم الدينيّة.

وفي هذا المجال وإن كان يُسجَّل لعلماء الإسلام سعيُهم الواسع على مرّ تاريخ الإسلام في سبيل ذلك، ولكن للعرفان الإسلاميّ قَدَمَ السَّبقِ في هذا المجال، أي في مطابقة معارفه التعاليم الدينيّة مقارنة بسائر العلوم، وقد خطا العرفاء الصادقون في تاريخ الإسلام خطواتٍ عظيمة في هذا المجال.

2 ـ العرفان والفلسفة: العقل والقلب

احتلّت مسألة العلاقة بين العرفان والفلسفة أو العلاقة بين العقل والقلب على مرّ التاريخ حيزًا واسعًا من مصنّفات العلماء وأدّت في النهاية إلى قيام نظريّات مختلفة ومتعارضة حول هذا الموضوع. والسؤال المطروح هو عن العلاقة بين المتبَنَّيات المعرفيّة التي تعتمد على الكشف والشهود وبين المتبنّيات المعرفيّة التي تعتمد على المنطق والبرهان؟ فهل يسود التوافق بينهما على الدوام؟

والنظرة الأولى للميراث التاريخيّ المرتبط بالجواب عن هذا السؤال توقع في التعقيد؛ فتاريخ المسألة مليء بالجدل والخصومة والعداوة بين أصحاب الشهود وبين أهل البرهان والفلسفة. فهل هذا يعني فعلًا أنّ بين الساحتين تعارضًا وتضادًّا؟ أم أنّ البيان الإفراطي لبعضهم عمّا يَتوصل إليه في ساحة الشهود يتناقض تمامًا مع البنيان البرهانيّ ـ المنطقيّ؟ فهل العرفان كما يدّعي بعض العرفاء طورٌ وراء طور العقل، ولا يمكن للعقل إطلاقًا أن يدرك ويستوعب ويُثبت الحقائق الشهوديّة؟ أم أنّهما، وكما ذكر بعضهم، متوافقان ويمكن أن

يؤيِّد كل واحد منهما معطيات الآخر؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال تتطلّب تفصيلَ المطلب ضمن مرحلتين. ففي المرحلة الأولى نسعى، واستنادًا منا لآراء الفلاسفة الكبار، لمعرفة وجهة نظرهم في هذا الموضوع والبحث عن رأيهم في العلاقة بين الفلسفة والعرفان. وفي المرحلة الثانية نتعرّض لآراء كبار العرفاء ونسعى، ومن خلال الاعتماد على البحث التاريخيّ، إلى تحديد موقفهم بدقّة من العقل والقلب، والتي تدلّ (آراء كبار العرفاء)، بحسب ظاهرها، على نوع من عدم التوافق بينهما، بل وأحيانًا على إنكار العقل تمامًا. ثمّ ختامًا نقوم باستعراض الجواب النهائي بعد ملاحظة الآراء كافّة.

ولا بدّ لنا أولًا من الإشارة إلى وجود مسألةٍ مشابهةٍ لهذه كانت مثارًا للبحث في ساحة العرفان العملي وهي مسألة النزاع بين العقل والعشق؛ إلّا أنّها لا ترتبط بمسألتنا هذه بشكل مباشر، ولا ينبغي الخلط بينها وبين مسألة التعارض بين العقل والقلب في مجال المعارف. فمسألة العشق ترتبط بعالم السير والسلوك لا في عالم تلقي المعارف التوحيديّة. وتفصيل البحث فيها له موضعه الخاص به.

البحث في تاريخ الرأي الفلسفي

إنّ البحث في تاريخ مسيرة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ يؤيّد مقولة أنّ الحكماء المسلمين لا يرون في الفلسفة والبرهان الطريق الوحيد للحكمة الإلهيّة، بل يؤكدون، وبمرور الأيام، على أنّ بالإمكان الاعتماد على المنهج الشهوديّ ومبادئ الكشف لأجل إقامة نظام فلسفيّ إلى جانب البرهان. ففي المسيرة التاريخيّة للمتغيِّرات والتطوّر في الحكمة والفلسفة نجدُ قبولًا لمقولة أنّ طريق الوصول إلى

الحكمة لا ينحصر بالبحث والاستدلال، بل يمكننا أن نطلق على من طوى مسير الشهود للوصول إلى حقائق عالم الوجود صفة الحكيم بكلّ ما للكلمة من معنى. وكما تقدّمت الإشارة إليه في تاريخ العرفان النظريّ، فإنّنا نشهد في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة كيف أنّ فلاسفة المسلمين ساروا تدريجيًّا ناحية القول إنّ منهج الكشف والشهود منهجٌ معتَمَدٌ في إدراك أحكام الوجود ومعرفتها. ونعرض ها هنا كلماتِ بعضِ أكابرِ الفلاسفةِ المسلمين وأكثرِهم تأثيرًا في هذا المجال.

رأي أبي علي بن سينا:

هذا الفيلسوف الكبير هو رئيس الفلاسفة المشّائين، وعلى الرغم من طغيان روح البحث والاستدلال الجافّ التي ألقت بظلالها على الفلسفة المشائيّة، إلّا أنّك تجد في بعض مصنّفاته المتأخّرة تعلّقًا غيرَ عاديٍّ بالعرفان والشهود، لا سيما في الأقسام الأخيرة من كتابه **الإشارات والتنبيهات**. ويظهر اهتمام ابن سينا بعنوان كونه الفيلسوف الأكثر تأثيرًا في تاريخ الفلسفة الإسلامية في النمطين الثامن والتاسع من الإشارات، وهذا الأمر أدّىٰ إلى اهتمام الفلاسفة من بعده بالعرفان بشكل جديّ؛ بنحو يمكننا القول إنّ الفلاسفة من بعده كانوا تابعين له في الاهتمام بعالم الذوق والشهود. وأدنى حدٍّ من التأثير نجده في اعتراف الفلاسفة من بعده بطريق الشهود والذوق كأداةٍ للمعرفة، وإن كان طورًا وراء طور العقل، وغيرَ قابل للبيان. وكمثالٍ على ذلك ما نجده في بحث ابن سينا عن الأجرام الفلكيّة؛ إذ يُشير إلىٰ أنّ لهذه الأجرام، وطبقًا للحكمة المتعالية، نفوسًا ناطقةً مضافًا إلى مبادئها التي هي عقول مجرّدة. ويذكر الشارح العلّامة الخواجة نصير الدين الطوسي في بيانه لعلّة انتساب هذه النظرية إلى الحكمة المتعالية التي هي فوق الحكمة المتعارفة التالي:

«وإنّما جَعَلَ هذه المسألة من الحكمة المتعالية لأنّ حكمةَ

المشّائين حكمةٌ بحثيّة صرفة، وهذه وأمثالها إنّما تتمّ مع البحث والنظر بالكشف والذوق، فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأول»[1].

وللشيخ الرئيس تعليقات على كتاب **أثولوجيا أفلوطين** والذي كان ينسب خطأ في ذلك الزمان إلى أرسطو. وهذه التعليقات مذكورة في كتاب باسم (**أرسطو عند العرب**). وفي إحدى هذه التعليقات يذكر أبو علي صراحةً أنّ طريق الكشف والشهود معتَبَرٌ مضافًا إلى طريق البحث والاستدلال، يقول: «ولكنّ الإدراكَ شيءٌ، والمشاهدةَ الحقةَ شيءٌ. والمشاهدةُ الحقة تاليةٌ للإدراك إذا صُرِفت الهمّةُ إلى الواحد الحق وقُطعت عن كل خالج وعائق به يَنظرُ إليه»[2].

ويُشير في كتاب **الإشارات** أيضًا إلى أنّ لإدراك الحقائق في ساحةٍ منه لا بدّ من طي طريق الكشف والذوق ورفع اليد عن طريق السماع والعلم الحصولي:

«وهناك درجات... فإنّها لا يفهمُها الحديثُ ولا تشرحُها العبارة ولا يكشِفُ المقالُ عنها غير الخيال. ومن أحبَّ أن يتعرفها فليتدرَّجْ إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر»[3].

نعم، يبقى أن نذكر أنّ ابن سينا يصف في مواضع أخرى العرفان والمدَّعَيَات العرفانيّة بأنّها خطابات شعريّة. ولكنّ الغالب على

---

(1) حسين بن عبد الله سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، النمط العاشر، ص 401 (شرح الخواجة).

(2) عبد الرحمن بدوي، **أرسطو عند العرب**، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، 1978م.، ص 44 ـ 71.

(3) **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج 3، النمط التاسع، ص 399.

الفلسفة المشائيّة البحث الصرف، وأمّا الموارد التي أشرنا إليها فهي كانت نطفةً لحركةٍ أصبحت أقوى بعد قرون في مسيرة الفكر الفلسفيّ.

رأي شيخ الإشراق

لقد أدّى الاتّجاه الذي أظهره ابن سينا في موضوع العرفان في مصنّفاته إلى قيام اهتمام جديّ بمنهج الكشف والمباحث العرفانيّة في الفلسفة. ولذا فإنّ الفلاسفة من بعده، وبشكل تدريجيّ، أظهروا ميلًا أقوى وأوضح للشهود ممّا كان لدى ابن سينا. وهذا الميل والاتّجاه ظهر قويًا لدى شيخ الإشراق، ويمكننا القول إنّ السهروردي لا يقاس، وإلى قرون متمادية، في هذا المجال إلى غيره من الفلاسفة ممّن سبقه أو ممن جاء بعده. لقد برز شيخ الإشراق في ما قام به من إدخالِ نظامِ الشهود في الفلسفة الإشراقيّة وجعلِه مصدرًا من مصادر المعرفة إلى جانب البحث الاستدلاليّ. ومن أهمّ الشواهد التي يمكننا أن نستعرضها والتي تدلّ على مدى اهتمام شيخ الإشراق بالعرفان ما ذكره تحت اسم حكاية منامية في كتاب **التلويحات**. وهذا الذي ذكره عبارة عن رؤيا جرت فيها مقابلة بين شيخ الإشراق وبين أرسطو المعلّم الأوّل، طبقًا لما يذكره، وقد استمدّ منه العون لحلّ معضلة مسألة العلم في الفلسفة. والحوار الذي دار بينهما أدّى في النهاية إلى أنّ يسأل السهرورديّ أرسطو عن الفلاسفة المسلمين، إذ سعى للاستحصال من أرسطو، ومن خلال ذكر اسم بعض الفلاسفة المسلمين، على جواب حول من يرى أرسطو مِن هؤلاء تابعًا لمدرسة أستاذه أفلاطون. ونرى أنّ نقلَ قسمٍ من هذا الحوار ضروريٌّ جدًّا لما له من أهمية:

«حكاية ومنام: وكنت زمانًا شديدَ الاشتغال، كثير الفكر والرياضة، وكان يصعب عليّ مسألة العلم، وما ذكر في الكتب لم

يتنقّح لي. فوقعت ليلةً من الليالي خلسة في شبه نوم لي، فإذا أنا بلذَّة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعانيّ، مع تمثّل شبحٍ إنسانيّ فرأيته، فإذا هو غياث النفوس وإمام الحكمة المعلّم الأول على هيئةٍ أعجبتني، وأُبَّهَةٍ أدهشتني، فتلقّاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدَّلَتْ بالأنس وَحشتي، فشكوت إليه صعوبة هذه المسألة...

ثمّ أخذ يثني على أستاذه أفلاطون الإلهي ثناء تحيّرتُ فيه، فقلت: وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد؟ فقال: لا، ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته. ثم كنت أَعُدُّ جماعةً أعرفهم، فما التفتّ إليهم، ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي وأبي محمد سهل بن عبد الله التستري وأمثالهما، فكأنّه استبشر وقال: أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقًّا، ما وقفوا عند العلم الرسميّ، بل جاوزوا إلى العلم الحضوريّ الاتصاليّ الشهوديّ، وما اشتغلوا بعلائق الهيولى، فلهم الزّلفى وحسنُ مآب، فتحرّكوا عما تحرّكنا ونطقوا بما نطقنا. ثمّ فارقني وخلّفني أبكي على فراقه، فوالهفي على تلك الحالة»[1].

وفي موضعٍ آخر يذكر صراحةً: «الصوفيّةُ والمجرّدون من الإسلاميِّين سلكوا طرائق أهلِ الحكمة، ووصلوا إلى يُنبوع النور، وكان لهم ما كان، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾»[2][3].

بل يذهب أبعد من هذا فيدّعي أنّه لمّا كانت الفلسفة تبحث عن مبادئ الوجود العليا، فالحكيم الحقيقي هو من يتمكّن من مشاهدة هذه المبادئ بعين الشهود؛ ولا يتْبَع آثار وجودها:

«فإذا أُطلقت الفلسفة، يعني بها معرفة المفارقات والمبادىء

(1) السهروردي، **مجموعة الآثار، كتاب التلويحات**، ج 1، ص 70 ـ 74.

(2) سورة النور: الآية 4.

(3) **مجموعة الآثار، كتاب التلويحات**، مصدر سابق، ص 113.

والأبحاث الكلية المتعلّقة بالأعيان، واسم الحكيم لا يطلق إلّا على من له مشاهدة للأمور العلوية، وذوق مع هذه الأشياء، وتألّه»[1].

ويذكر شيخ الإشراق، في بيان مهم له عن كيفيّة كسب العلم، أنّ تمامَ الحقائق والمعارف مجتمعةٌ في العقول والمفارقات، وأن الإنسان متى وصل إلى الحقيقة فإنّ ذلك بسبب اتّصاله بذلك المعدن، معدن العلم الذي يُطلق عليه تسمية (الخميرة الأزليّة للحكمة)؛ لأنّها ثابتة أبدًا. ويُشير في هذا المجال، من خلال نقله لقولٍ عن هرمس (إدريس) والذي يرى شيخ الإشراق أنّه من ضمن سلسلة الحكماء وأنّه البادِئ بمسيرة الحكمة في الحياة البشريّة، يشير إلى أنّه، ومن عهد البدايات، لم تكن الحكمةُ مستقلّةً عن الذوق والشهود: «وإذا وجدت هرمس يقول: إنّ ذاتًا روحانية ألقت إليّ المعارف، فقلت لها: من أنت؟ فقالت: أنا طِبَاعُك التامة. فلا تحمله على أنها مثُلنا»[2].

ويقول أيضًا في موضع آخر: «إنّ للحكمةِ خميرةً ما انقطعت أبدًا»[3]، ثمّ يضيف: «وفي الجملة، الحكيمُ المتألّهُ هو الذي يُصَيِّر بدنَه كقميصٍ يخلعه تارة ويلبسه أخرى. ولا يُعدّ الإنسان في الحكماء ما لم يطّلع على الخميرة المقدّسة»[4].

وبحسب ما يدّعيه شيخ الإشراق، فإنّه إلى ما قبل المعلّم الأول أي أرسطو، فإنّ كافّة الحكماء الحقيقيين (ومع قطع النظر عن اتّجاههم الفكري) كانوا يَرَوْنَ طريقَي الشهود والبحث إلى جانب

(1) المصدر نفسه، ص 199.
(2) المصدر نفسه، ص 464.
(3) المصدر نفسه، ص 494.
(4) المصدر نفسه، ص 503.

بعضهما. وهذا ما وصلنا إليه فعلًا بعد البحث في الاتّجاهات الحِكَميّة على اختلافها، فإنّنا نجد أنّها بتمامها كانت تبحث في طريق الشهود. ففي المذاهب الهنديّة وفي كتاب **الملحمة الهنديّة** (غيتا) نجد هذا المضمون حاضرًا أيضًا. ويتكرّر هذا في **المدرسة التاوية**. ومثالٌ على ذلك ما نجده في المدرسة اليونانيّة؛ فإنّ أفلاطون ينقل عن سقراط أنّه كان يُلقي عليه المَلِك، وبشكل مفاجئ، بعض الحقائق والمعارف. وهذا هو المستفاد من المُثل الأفلاطونيّة أيضًا. وفي هذا المجال ينقل عن فيثاغورث مضامين بذلك. ونجد أنّ شيخ إشراق حكماء إيران يتّبع هذه الطريقة. فإنّه يرى أنّ المشاكل إنّما نشأت بعد أرسطو؛ إذ تحقّق الفصلُ بين الحكمة البحثيّة والحكمة الذوقيّة. ولذا يرى نفسه الحامي للاتّجاه الذي كان سائدًا قبل أرسطو وأنّه يقوم بإحيائه، يقول:

«وأودعنا علمَ الحقيقة كتابَنا المسمّى **حكمة الإشراق**، أحيينا فيه الحكمة العتيقة التي ما زالت أئمة هند، وفارس، وبابل، ومصر، وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون عنها حكمتهم، وهي الخميرة الأزلية»[1].

رأي ملّا صدرا

سوف نذكر هنا قسمًا من المباحث التي تَقدّمَ التعرّض لها في تاريخ العرفان النظريّ. ونكتفي هنا بذكر بعض الآراء التي ذكرها هذا الفليسوف العظيم في مقدّمة كتابه: **الأسفار الأربعة**، ونُرجِئ إلى الأخير البحثَ التفصيليَّ للخطوات العظيمة التي اعتمدها ملّا صدرا

(1) هانري كربن، في مقدمته على: **مجموعه آثار شيخ إشراق**، ص 41؛ نقلًا عن: قسم الطبيعيات في كتاب **المطارحات**.

في سبيل رفع التعارض الظاهريّ بين العرفان والفلسفة، والتوفيق بينهما انطلاقًا من نظامه الفلسفيّ والنظريّات الدقيقة التي توصل إليها في هذا النظام. من آرائه:

«فتوجّهتُ توجهًا غريزيًّا نحو مسبِّب الأسباب وتضرّعت تضرّعًا جِبلِيًّا إلى مسهِّل الأمور الصعاب. فلمّا بقيتُ على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زمانًا مديدًا وأمدًا بعيدًا، اشتَعَلَت نفسي لطول المجاهدات اشتعالًا نوريًّا، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابًا قويًّا، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحديّة، وتداركتها الألطاف الإلهيّة، فاطّلعتُ على أسرارٍ لم أكن أطّلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفةً هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قَبلُ بالبرهان عاينتُه مع زوائدَ بالشهود والعَيان من الأسرار الإلهيّة، والحقائق الربانية، والودائع اللاهوتيّة، والخبايا الصمدانيّة»[1].

كما يقول في كتاب **العرشيّة**: «واعلم أنّ المتَّبَع في المعارف الإلهيّة هو البرهان أو المكاشفة بالعيان»[2]. ويذكر في **الأسفار** عن كتابه نفسه: «ونحن جمعنا فيه، بفضل الله، بين الذوق والوجدان الشهوديّ وبين البحث والبرهان»[3].

ويمكننا القول إنّ ملّا صدرا توصّل، بشكلٍ عام وفي مباحثه الفلسفيّة، إلى إثبات المنهج الشهوديّ والتأكيد عليه، هذا أولًا. كما

---

(1) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج 1، ص 8.

(2) صدر الدين الشيرازي، **العرشية**، تصحيح: غلام حسين آهني، تهران، انتشارات مولى، 1361 هـ ش.، ص 70.

(3) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج 8، ص 143.

توصّل ثانيًا إلى أن المنهجَ الشهوديَّ أفضلُ في إدراك الحقائق من سائر المناهج المستخدمة لاكتساب المعرفة. كما يؤكّد على أنّ البرهان والشهود، العقل والقلب، الفلسفة والعرفان جميعها منسجمة وبعضها يؤيد بعضَها الآخر.

أفضليّة المعرفة الشهوديّة على المعرفة العقليّة

يعتقد ملّا صدرا أنّ القلب والكشف والشهود تتقدّم على العقل والبرهان في معرفة الحقائق بل هي أفضل منه؛ لأنّ الفليسوف لا يمكنه الوصول إلى الحقائق إلّا عن طريق المفاهيم واللوازم والآثار، وأمّا العارف فيمكنه اكتشاف الحقائق عن طريق الحضور والإدراك العينيّ.

وفي هذا المجال نجد في التمثيل الجميل الذي ذكره مولانا جلال الدين الرومي خيرَ معينٍ على فهم مراد الفيلسوف الشيرازيّ[1]؛ وهو حكاية سارقٍ دخل بيتًا ليسرقه ولمّا علم أنّ صاحب البيت علم بوجوده لجأ إلى الفرار، ولكنّ صاحب البيت لحق به وهو ينادي: سارق، سارق، ولمّا اقترب منه ولم يعد بينه وبينه فاصلة بعيدة جاء نداء من خلف (قبضت عليه، قبضت عليه)، وهذا النداء جعل صاحب البيت يظنّ أنّ صاحب الصوت قد ألقى القبض على أحد السرّاق، ولذا انصرف عن اللحاق بالسارق الذي أمامه، ولكنّ صاحب البيت لما وصل إلى صاحب النداء وجده حاملًا حذاء السارق، فلمّا رأى صاحبَ المنزل قال له: هذا الحذاء يدل على أن السارق ذهب من هذا الطريق. ويرى مولانا الرومي في تمثيله أنّ صاحب البيت هو مثال

---

(1) **مثنوى معنوى**، مصدر سابق، الدفتر الثاني، ص 276 ـ 277، الأبيات 2793 ـ 2814.

للعارف وأن الشخص صاحب النداء الذي أخذ حذاء السارق هو مثال للفيلسوف. فالفيلسوف يستدل على الأشياء عن طريق آثارها وأمّا العارف فيستدل عليها عن طريق الوجدان والحضور.

نعم، هذا الكلام لا يعني إطلاقًا رفضَ العقل ورفض طريق الاستدلال والبرهان. بل المقصود من أفضليّة الشهود على العقل هو عدم الوقوف عند حدّ المعرفة العقليّة والاكتفاء بها، بل لا بدّ من السعي للوصول إلى ساحاتٍ أرقى من المعرفة والسعي لنيل المعرفة الشهوديّة.

وللملّا صدرا بيانٌ دقيق لتوضيح هذا الموضوع يقول فيه: «فالعلم بها إمّا أن يكون بالمشاهدة الحضوريّة أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، فلا تُعرف بها إلّا معرفةً ضعيفة»[1]. كما ينقل كلامًا عن الشيخ الرئيس يذكر فيه أنّ العلمَ والاطّلاعَ على حقائق الأشياء خارجٌ عن قدرة البشر، ثمّ يوضّح هذا الكلام من خلال بيانِ أنّ ما يمكن الوصول إليه عن طريق العلم الحصوليّ والمعرفة الاستدلاليّة البرهانيّة هو آثار الأشياء ولوازمها الوجوديّة (البرهان الإنّي)، وأمّا طريق المكاشفة والعرفان فإنّه يوصل الإنسان إلى حقائقِ الأشياء عن طريق اللّم؛ لأنّنا نعلم بها من خلال العلم بأسبابها وعللها، ومن خلال هذا الطريق تكون حقيقة المعلول والمسبَّب حاضرةً لدينا. فشهود السبب مستلزم لشهود المسبَّب، ومثل هذا العلم ينحصر في المكاشفة الحضوريّة. وبناء عليه، فلا يمكن الوصول إلى حقائق الأشياء إلّا من خلال الطريق الأخير.

وما يرمي إليه ملّا صدرا من هذا البيان هو التأكيد على أنّ المعرفة الاستدلالية ـ البرهانية لا تصل بنا إلى معرفة حقائق الأشياء

---

(1) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج 1، ص 53.

إلّا عن طريق لوازمها ولا تصل بنا إلى حقائقها، ولا ينبغي للحكيم أن يقف عند هذا الحد، ويكتفي بالمعارف العقليّة التي اكتسبها بل إنّ عليه أن يصلَ إلى مرتبة الشهود القلبيّ ويدركَ حقيقةَ الأشياء من خلال هذه الوسيلة:

«واعلم أنّ الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات بهذه العبارة: «إنّ الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلّا الخواص واللوازم والأعراض...». تأويلُ كلامه ما أومأنا إليه وأقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من أنّ أفراد الوجود لا برهان عليها إلّا على ضرب من الحيلة برهانًا شبيهًا باللّمّ؛ إذ ذكرنا أنّ حقيقةَ كلّ موجود لا تُعرَف بخصوصها إلّا بالمشاهدة الحضوريّة»[1].

ويرى أنّ الادراكَ العقليَّ للمثل الأفلاطونيّة إدراكٌ ضعيف وغير تام فهو كمشاهدة الشيء من بعيد وفي محيطٍ ملوّث بالغبار. ويرى ملّا صدرا أنّ المشاهدة التامّة والكاملة لهذه المثل غير ممكنه بسبب تعلّق النفس الإنسانيّة بالأمور الماديّة[2]. ويذكر في بحث له حول معرفة الوجود صريحًا أنّ الإدراك الحقيقيّ للوجود غير ممكن إلّا من خلال العلم الحضوريّ الشهوديّ، يقول: «الوجود، كما عَلِمتَ، لا يُعلم إلّا بالعلم الحضوريّ الشهوديّ، وكذا النور لا يُدرك كنهه إلّا بالإضافة الإشراقيّة والحضور العيني»[3].

ويُشير القيصري في كلام لطيف له حول الفَرق بين المعرفتين العقليّة والشهوديّة للهِ (عز وجل) وأسمائِه وصفاته فيقول:

---

(1) المصدر نفسه، ص 391 ـ 392.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 288 ـ 289.

(3) المصدر نفسه، ص 413.

يدّعي أنّه محيط بإدراك جميع الحقائق والماهيّات، على ما هي عليه، بحسب قوّته النظريّة، وليس كذلك، ولهذا انحجب أرباب العقول عن إدراك الحقّ والحقائق لتقليدهم عقولهم. وغايةُ عِرفانِهم العلمُ الإجماليُّ بأنّ لهم موجِدًا ربًّا منزَّهًا عن الصفات الكونيّة، ولا يعلمون من الحقائق إلّا لوازمها وخواصّها. وأرباب التحقيق وأهل الطريق علموا ذلك مجملًا وشاهدوا تجلّياته وظهوراته مفصلًا، فاهتدوا بنوره وسَرَوا في الحقائق سَريانَ تجلّيه فيها وكشفوا عنها خواصها ولوازمها، كشفًا لا تمازجه شبهة»[1].

«والمراد بـ (الذوق) ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف، لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد. فإنّ كلًّا منها، وإن كان معتبَرًا بحسب مرتبته، لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفيّة، إذ ليس الخبر كالعيان»[2].

إنّ التجربة التاريخيّة لمسيرة الفكر الإسلاميّ تشهد أيضًا على أنّه في كثير من الموارد كان العرفاء هم الذين يخبرون عن وجود الحقائق ثمّ يأتي بعدهم الفلاسفة لإقامة البرهان على المدعى المطلوب. ونشير ها هنا إلى بعض هذه الدعاوى:

1 - **عالَم المثال المنفصل**: لم يتم التعرّض لتعريف عالم المثال والموجودات المثاليّة في الفلسفة المشائيّة، وشيخ الإشراق هو أوّل فيلسوف إسلامي يذكر أنّه يقوم أولًا بشهود عالم المثال عن طريق الكشف، ثمّ بعد ذلك يقدّم بيانًا عقليًّا له، ولهذا العالَم مكانته في نظامه الفلسفي. وقد تبنّى سائر الفلاسفة بعد شيخ الإشراق هذا الرأي.

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 341؛ المصدر نفسه، الطبعة الحجرية، ص 67.

(2) المصدر نفسه، ص 716؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 245.

2 ـ **أدلّة تجرّد العلم**: المتبنَّى من الفلسفة المشائية كان مقولة تجرّد العلم وأنّه من سنخ التجرّد العقلي. مع أنّه بعد أنّ احتل عالَمُ المثال مكانته في النظام الفلسفي الإسلاميّ أعيد النظر في أدلّة تجرّد العلم أعيد من قِبَل ملّا صدرا. وملّا صدرا يصل في النهاية إلى أنّ أدلّة تجرّد الصور العلميّة يمكننا تقسيمها إلى قسمين. فبعض هذه الأدلّة تثبت التجرّد البرزخيّ للصور العلميّة وبعضها الآخر ناظر إلى التجرّد العقليّ لهذه الصور. وهو يرى أنّ الأدلّة والبراهين المشائيّة ناظرةٌ إلى إثبات التجرّد البرزخيّ للصور العلميّة لا كونها مجرّدةً بالتجرّد العقليّ كما كانت تظنّه الفلسفة المشائيّة. وهذا الأمر يبتني على الوصولِ إلى عالَم المثال وتجرُّدِه والذي كان قد وصل إليه شيخ الإشراق من خلال الشهود.

3 ـ **إحساس عالم المادة**: ورد التصريح في النصوص الدينيّة المقدّسة بأنّ عالمَ المادّة يتمتع بالشعور. وهذه المسألة كانت محلَّ اهتمامِ النصوص العرفانيّة أولًا ثمّ أقيم الدليل عليها في الفلسفة الصدرائيّة، وبهذا صارت مسألةً لها مكانتها في الفلسفة الإسلاميّة.

4 ـ **المُثل الأفلاطونيّة**: رفض الشيخ الرئيس مقولةَ المُثل الأفلاطونيّة وأقام الدليل على ردّها وذلك لأنّ الأمر الواحد لا يمكن أن يكون حاملًا أعراضًا مختلفة ومتعارضة كالسواد والبياض، الطول والقصر وغير ذلك. مع أنّ شيخَ الإشراق بعد أن ذكر كيف أنّه شاهد هذه المثل في مكاشفاته أكَّد على وجود هذه المثل وعلى مكانتها الخاصة في الفلسفة. كما إنّ صدر المتألّهين في الحكمة المتعالية يؤكّد، وبأدلة متعددة، على إثبات المثل الأفلاطونيّة.

5 ـ **وحدة الوجود**: مسألة وحدة الوجود هي المدّعى الأساس للعرفاء، وهي منذ البداية كانت محلَّ رفض وإنكار من قبل الفلاسفة. ولكنّ ملّا صدرا، ومن خلال إبداعه العلميّ، تمكّن من جعل هذا المدّعى مقبولًا عقليًّا في نظامه الفلسفيّ بل أقام البرهان عليه، وقد وُفِّق لذلك. وشرحُ هذا البرهان سوف يأتي في القسم القادم من هذا الكتاب. ونحن هنا أيضًا أمام مدّعًى مرتبطٍ بمعرفة الوجود وهو في غاية الأهميّة وكانت بدايتُه مع العرفاء ثمّ تبنّاه الفلاسفة بعد ذلك.

العقل والقلب، طريقا معرفة الواقع

لا بد في ما يرتبط بهذا الاستنتاج من التأكيد على رأي المدرسة الصدرائيّة بأنّ العقل والقلب متّحدان في الحقائق والمعارف التي يتوصّلان إليها. فبعد التجاوز عن عالم الطبيعة حيث يكون الإدارك الحسيّ للإنسان هو الأداة الوحيدة ذات التأثير في إدراكها، فإنّ العقل هو الذي يتمكّن من تقديم العون لإدراك الحقائق في ساحة ما وراء الطبيعة. ولكنّ العقل هنا ليس هو الأداة الوحيدة، بل القلب هو الأداة الأخرى التي يمكنها السير في عالم ما وراء الطبيعة. فالقلب يدخل إلى كلّ المساحات التي يصل إليها العقل ويقدّم رؤيته الخاصة في هذا المجال، وقد يتطابق هذا الرأي مع رأي العقل وقد يختلف معه[1].

---

(1) سوف نتعرّض لهذا الأمر في الأبحاث القادمة، فالقلب على الرغم من دخوله إلى ساحة إدراك العقل إلّا أنّه يتقدّم عليه في ساحات أخرى؛ حيث يعجز العقل بمفرده عن إدراكها، ولا يمكنه الاطلاع عليها إلّا بمعونة طريق الشهود والذوق الخاص.

وبعبارة أخرى: ليست ساحة العرفان مختلفةً عن ساحة الفلسفة بالنحو الذي تُمنع كلٌّ واحدة منهما من مساندة الأخرى، بل هما بنحو يتبادلان الأخذ والعطاء في ما بينهما. ولذا يتعرّض العلّامة الطباطبائي في كتابه القيم **(الشيعة في الإسلام)** لمسألة تعاضد العقل، والقلب، والوحي ببحث تفصيلي. ويُمكننا القول إنّ هذه المصادر الثلاثة متحدة في النظر إلى عالم ما وراء الطبيعة، على أن يُبحَث في كيفيّة الارتباط والتعاون في ما بينها.

لقد رفع ملّا صدرا لواء التقريب بين ساحتي العقل والشهود. ويدّعي بعد نقله كلامًا للشيخ الأكبر محيي الدين أنّه قد وُفّق للجمع بين الذوق والبرهان، وهو أمرٌ لم يتمكن منه إلّا النادر القليل، يقول:

«انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعيّ والخلافة الإلهيّة للإنسان الكامل. والحمد لله الذي أوضح لنا بالبرهانِ الكاشفِ لكلِّ حجابٍ ولكلِّ شبهةٍ سبيلَ ما أجمعَت عليه أذواقُ أهل الله بالوجدان. وأكثر مباحث هذا الكتاب ممّا يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد العظيمة الإلهيّة التي قصُرَت عنها أفكارُ أُولي الأنظار إلّا النّادر القليل من الجامعين علومَ المتفكرين مع علوم المكاشِفين. ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان وبين البحث والبرهان»[1].

والملاحظة الأخرى في هذا المقام هي أنّ طريق الكشف والشهود، كالطريق العقلي، حجّة ومعتبر في نفسه، فمع عدم قيام قرينة قويّة على خلافه فإنّ الأصل الأوّلي يقتضي صحة الشهود

---

(1) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج 8، ص 142 ـ 143.

العرفانيّ في حكايته عن الواقع ونفس الأمر. ولكنّ بعضهم، على الرغم من تبنيّه حجيّةَ الطريق العقلي، تجده يشكّك في طريق الشهود والمكاشفة. ولكن ردَّ حجيّةِ الشهودِ يؤدي إلى مواجهة إشكاليّاتٍ كثيرة في منهج التفكير الديني. فإنّ مسائلَ مثلَ مسائلِ نزول الوحي، ولقاء الأنبياء مع رسل الله، أو لقاء الحق تعالى من قبل الأنبياء تشكّلُ نماذج من المعارف الدينيّة التي لا يمكن تقديم تفسيرٍ مناسب لها ما لم نتبنَّ حجية طريق الشهود.

نعم، حجيّة الشهود لا تعني الاعتقاد بصحة كلِّ مكاشفةٍ عرفانيّةٍ وكونِها مطابقةً للواقع؛ لذا سعى العرفاء لتأسيس معاييرَ يُميَّزُ على أساسها بين المكاشفات الصحيحة والكاذبة. وحقيقةُ الأمر أنّ سرَّ حجية الشهود وعصمته هو تلك الطهارة المعنويّة لدى الإنسان. فكلّما تمكّن الإنسان من الرقي في طهارة الذّات، من خلال اتّباع تعاليم الدين، كانت مكاشفاتُه أقربَ للصدق. وبناءً عليه يُمكننا القول إنّ العقل والقلب طريقان يفتحان للإنسان باب الوصول إلى المعرفة المطابقة للواقع. فإذا كان أحدُهما مؤيّدًا للآخر فلا إشكال في البين، ومع فرض التعارض بين الحقائق العرفانيّة والفلسفيّة فلا بد من الرجوع إلى القاعدة المتَّبَعة في حالات التعارض بين رأيين عقليين. ففي حالات تعارض المَدرَكين العقليّين، ونظرًا إلى كونِ كلِّ مَدرَك يحكي عما هو في نفس الأمر وعن الواقع الخارجي ولم يكن الأخير في الخارج إلّا شيئًا واحدًا، فلا يمكن أن يكونا صادقين معًا ولا مفرّ إلّا من الحكم بخطإ أحدهما. ففي حالات تعارض طريق العقل مع طريق الشهود لا يمكن إلّا أن يكون أحدهما صادقًا في دعواه الحكاية عن الحقيقة. ولذا يرى ملّا صدرا عدم إمكان وقوع التعارض بين البرهان الحقيقيّ والكشف اليقينيّ وعدم إمكان التعامل معهما على أساس أنّهما يحكيان عن الواقع ويكشفان عنه. ولذا يرفض بشدّة

دعوى أنّ بيانَ أهل الحقّ إذا كان مخالفًا للبرهان كان شعرًا وخيالًا. كما يرفض مقولة بعض العرفاء التي يذهب فيها إلى أن العقلَ عاجزٌ عن إدراك المعارف التوحيديّة.

«تثبيت وإحكام: إيّاك وأن تظن بفطانتك البتراء أنّ مقاصدَ هؤلاء القوم من أكابر العرفاء، واصطلاحاتِهم، وكلماتِهم المرموزة خاليةٌ عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيّلات الشّعريّة؛ حاشاهم عن ذلك. وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية والمقدّمات الحقّة الحِكَميّة ناشىء عن قصورِ الناظرين، وقلة شعورهم بها، وضعفِ إحاطتهم بتلك القوانين؛ وإلّا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين؛ بل البرهان هو سبيلُ المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب؛ إذ السببُ برهانٌ على ذي السبب. وقد تقرّر عندهم أن العلم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلّا من جهة العلم بأسبابها، فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغُ كونُ مقتضى البرهان مخالفًا لموجِب المشاهدة، وما وقع في كلام بعضٍ منهم: «إنْ تكذِّبْهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة» معناه: إن تكذبهم بما سَمَّيتَ برهانًا؛ وإلا فالبرهان الحقيقيّ لا يخالف الشهود الكشفيّ»[1].

ويظهر من هذا الكلام أنّ هذه المدرسة الفلسفيّة لا ترى أيّ تعارضٍ بين العقل والقلب.

ووقع بعضهم في وهم أنّه متى كنّا نعتقد بوحدة الوجود المستلزِم لنفي أيِّ نوع من الكثرة، فإنّ مثل هذا المدّعى، فضلًا عن كونه وراء طور العقل، فهو يتعارض بوضوح مع أحكام العقل. ويجيب

(1) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج 2، ص 315.

ملّا صدرا في كتابه **الأسفار** عن هذا التوهم. ولكنّه يسعى أولًا لبيان مدّعى العرفاء لكي ينفي عنهم تهمة القول بنفي أيٍّ نوعٍ من الكثرة، ثمّ يضيف:

«لمّا كانت العبارةُ قاصرةً عن أداء هذا المقصد لغموضِه، ودقّةِ مسلكِه، وبُعْدِ غَوْرِه يشتبه على الأذهان ويختلط عند العقول، ولذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر بأنّه ممّا يُصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويَبطلُ به علمُ الحكمة... وما أشدَّ في السخافة قولَ من اعتذر من قَبلِهم: «إنّ أحكام العقل باطلةٌ عند طورٍ وراء طور العقل، كما إنّ أحكام العقل باطلةٌ عند طور العقل»، ولم يعلموا أنّ مقتضى البرهان الصحيح ممّا ليس إنكاره في جِبِلَّة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة. نعم، ربما تكون بعضُ المراتب الكماليّة مما تقصر عن غورها العقولُ السليمة لغايةِ شرفِها وعلوِّها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أن شيئًا من المطالِب الحقّة مما يقدح فيها ويَحكمُ بفسادها العقلُ السليمُ والذهنُ المستقيمُ»[1].

3 ـ النتيجة

يظهر استنادًا إلى الشواهد التاريخيّة في تاريخ الفكر الإسلامي أنّ أحدًا من حكماء المسلمين لم يكن يرى أيَّ نوعٍ من التعارض بين العقل والقلب والعرفان والفلسفة، ومع تطوّر الفكر الفلسفيّ واتّساعه كان يقترب بشكل أوسع من المدَّعيَاتِ الوجوديّة للعرفاء.

وما نصل إليه في استنتاجنا هو أنّ تعارضًا كان يقع بين موقفين هما موقفا المدرستين التقليديّة والحديثة. ومرادنا من المدرسة التقليديّة

---

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 321 ـ 322.

التعابير القاسية والحادة من قبل بعض العرفاء في وصفهم العقلَ وأصحابَ المذهب العقليّ؛ وإن كان من الواضح لدينا أنّ الفلاسفة المسلمين اعترفوا، وإن بشكل تدريجي، بمنهج الكشف وسيلةً للمعرفة، ولكن هل يعني هذا أنّ بين طائفة أهل الحقّ من لم يكن يُظهِر على الدوام عداوتَه العقل وأصحاب المدرسة العقليّة؟ إنّ البحث في المصنَّفات العرفانية يوصلنا إلى أنّ العرفاء كانوا على الدوام يظهرون استحقارهم العقل ونتائجه، ويرون أفضليّة الشهود القلبي. نعم، يظهر هذا بوضوح في بعض المحطات التاريخيّة ويضعف في محطات أخرى. وسوف نتعرّض في المباحث القادمة لهذا الموقف بالتحليل بشكل تفصيلي، لِنَصِلَ إلى أنّ لغة العرفاء المستخدَمة في حقِّ العقل لا تعني رفض العقل من أساس، وليس مراد هؤلاء إثبات التعارض الدائم بين العقل والقلب في ساحة الفكر الإسلاميّ.

وأمّا موقف المدرسة الحديثة فهو الاستدلال الذي ساقه بعضُ الفلاسفة الغربيِّين أمثال والتر استيس (Walter Terence Stace) في نصرة القول بعدم إمكان الجمع بين ساحة العقل والمنطق من جهة وساحة العرفان والتجربة الكشفية من جهة أخرى. وسوف نتعرض ها هنا بالتفصيل لرأي هذه المدرسة ونثبت أنّ ساحةَ العقل وساحةَ الشهود لا ترفضان الجمع.

4 ـ نظرية استيس في تعارض العرفان والمنطق

نصل ممّا تقدّم إلى أصل وقاعدة أساس وهي أنّه على الرغم من وجود اختلاف بين ساحة العقل وساحة القلب، لو أمكننا ذكرُ تعريف دقيق للعقل وللقلب، ومعرفةُ المراد من العقل والقلب في كلمات العرفاء؛ فإنّنا لن نجد بين العقل والقلب أيَّ تناقضٍ؛ بل سوف نراهما في غاية الاتِّفاق والانسجام. في المقابل نجد أنّ بعض الباحثين في علم العرفان من أمثال استيس، فضلًا عن تأكيده

التعارضَ بين ساحتَي العقل والقلب وساحتَي الفلسفة والعرفان، يرى فيها أمرًا محلّ اتّفاق بين العرفاء بمختلف مدارسهم واتّجاهاتهم: «القولُ الذي يتّفِق عليه كافّةُ العرفاء: أنّ العرفانَ أبعدُ من العقل»[1].

بعد أن يذكر استيس تعاريفَ ثلاثةً للعقل ويرفض اثنين منها يتبنى التعريف الآتي: العقل أمرٌ يعتمد في عمله على أصولٍ منطقية ثلاثة مهمة: أي العينيّة[2]، وامتناع اجتماع النقيضين، وامتناع ارتفاعهما. ثم يدّعي أن البحث في كافة المدارس العرفانية يوصلنا إلى عدم اتباع العرفاء أحد هذه الأصول الثلاثة كحد أدنى، وينتج من ذلك تعارض العرفان مع ساحة العقل.

ثم يتعرض أولًا، وقبل أن يدخل في أيّ موضوع آخر، للمدعى الأساس للعرفاء وهو مقولة وحدة الوجود ويستعرض لوازمها المتعارضة مع الأصول المذكورة أعلاه:

«لقد أكّدنا مرارًا في الفصول السابقة من هذا الكتاب على كون المدعيَات العرفانيّة مبتَنِيَةً على التناقض، ولا بد لنا من التذكير، وباختصار، بأنّ شَطْحَةَ (الحكم المبتني على التناقض) وحدة الوجود تقوم على أساس أنّ الله والعالَم واحدٌ ومتعدد (أو متمايز). وشَطْحَةَ السلب ـ الإيجاب، الخلأ ـ الملأ، والتي هي جهات ثلاث، تقوم على أنّ الواحد أو النفس الكلية ذاتُ كيفيّات وهي بلا كيف أيضًا؛ متشخصة وغير متشخصة، ثابتة ومتجددة. وشَطْحَةَ الفردية أي أنّ الهوية تُمحى ولكنها في عين الحال باقية، وشَطْحَةَ القول بأنّ كل من وصل إلى (النيرفانا)[3] فهو موجود وهو ليس بموجود. وشَطْحَةُ

---

(1) والتر استيس، **عرفان وفلسفة**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، تهران، انتشارات سروش، 1379 هـ ش.، ص 262.

(2) المراد من هذا الأصل أن (أ) = (أ)، أي أن (أ) ليست غير (أ). (المترجم).

(3) الهدف الأعلى في التعاليم البوذيّة.

التجربة العرفانية الآفاقية بأنّ الأشياء المحسوسة متكثرة وواحدة؛ متّحدة ومتمايزة. وهذه الشطحات أو الأحكام المبتنية على التناقض لست أنا الذي أنسبها إلى العرفان، بل هي أمر يكتشفه من يرجع إلى أقوال العرفاء ولها شواهد من أقوالهم تدلّ عليها»[1].

إذًا، يرى استيس أنّ المدَّعَى الأساس للمدارس العرفانيّة أمرٌ يبتني على التناقض. ويريد بذلك أنّ التناقض فيه ليس أمرًا ظاهريًّا فقط؛ بل بمعنى أنّ المدّعى الأساس للعرفاء يتناقض واقعًا وتمامًا مع الأصول العقليّة المذكورة ومنها أصل امتناع اجتماع النقيضين. وموقف استيس هذا كان له تأثيره على تمام فصول كتابه فوجّهه توجيهًا خاصًّا.

إنّنا مع تقديرنا للمنجزات والإيجابيات التي توصل إليها استيس في أبحاثه ودراساته، وتعاطفنا معه في جهده المبذول لفهم المسائل العرفانيّة نسجّل عليه أنّه يفتقر، وفي مواطن محدّدة وبشكل واضح، إلى معرفة فلسفيّة. فلا يمتلك استيس بنًى فلسفيّة وعقليّة منتجة في معالجة هذه المسألة المعقّدة. ولذا وقع في الخطأ عندما تعرّض لهذا السؤال المهمّ عن التعارض بين العقل والعرفان. ونظرًا إلى كون مسألة التعارض أو عدمه بين العقل والعرفان من المسائل الأساس وتشكّل بنيةً أساسًا لهذا الكتاب، نتعرّض هنا، باختصار، لرأي استيس وللردّ عليه وبيان مواطن الخطإ فيه:

في الفصل الخامس من كتابه، والذي عنونه (العرفان والمنطق)، يقدّم تفسيرًا معرفيًّا لكلمة العرفاء المشهورة: (العرفان طور وراء طور العقل) وهو:

«نجد في كافّة النصوص العرفانيّة في العالم تحذيرًا يرتبط بمقولة

---

(1) **عرفان وفلسفة**، مصدر سابق، ص 264.

أنّ العلاقة بين العرفان والعقل علاقة متفرّدة، بمعنى أنّه لا توجد مثل هذه العلاقة بين أيِّ منظومةٍ فكريّة وبين العقل كتلك التي بين العرفان والعقل. فمقولة العرفاء المعروفة بينهم بأنّ العرفان طور وراء العقل... والشيءُ الذي يكون وراء ذلك الشيءِ المحدّدِ يعني، وبلا شك، أنّه خارج عنه وأنّه غيره. وطبقًا لهذه المقدّمة فالتجربة العرفانية خارجةٌ عن دائرة العقل. وهذه الملاحظة لا شك في أنّها تستنتج من كلمات النصوص العرفانية ولغتها»[1].

ويرى استيس أنّ العرفاء عندما يطلقون مقولة أنّ التجربة العرفانيّة طور وراء العقل، فإنّ مرادهم من العقل هو ما تقدّم من تعريفه العقل، أي أنّ مرادهم هو أنّ العرفان خارجٌ عن دائرة المنطق وقوانينه، ولذا لا أمل للعقل في أن يدركه[2]. فإذا كانت التجارب العرفانيّة متناقضة في الحقيقة وتشتمل على تناقضٍ في ذاتها فلا يمكن لها أن تتقبّل قواعد المنطق والعقل، ولا بدّ من أن تكون خارجة عن دائرتهما[3].

ثمّ يستعرض استيس أربعة حلول للتعارض بين العقل والعرفان، ولكنّه يرى أنّها جميعها قاصرة عن حلِّ هذا التعارض، وينتهي إلى أنّ التجارب العرفانيّة متناقضة في الحقيقة والواقع، ولذا كانت وراء المنطق والعقل. ولكنّه يُنبِّه على أنّ وجود التناقض في العرفان لا يعني بطلانه، فيقول:

«تعرّضنا هاهنا لنظريّات عدّة والوجه المشترك بينها يتمثل في سعيها لإثبات أنّ الشطحات الحقيقيّة لا تعني التناقض المنطقي في العرفان؛ ولكنّها جميعها لم تتمّ. وحيث لا نجد نظريّة أخرى يمكن

(1) المصدر نفسه، ص 262.
(2) المصدر نفسه، ص 263.
(3) المصدر نفسه، ص 278.

التمسك بها لتفسير هذه الشطحيّات وتبريرها بحسب العقل وقواعد المنطق؛ نستنتج أنّه ليس تفسيرًا منطقيًّا أو عقليًّا، والتناقض الذي يتراءى فيها عصيٌّ على الحلّ منطقيًّا.

إذًا، ما الذي ينبغي قوله؟ إنّ عرفاءَ الأعصار والأقطار كافّةً يصرّون على أنّ معطياتهم وأحوالهم هي وراءَ حدِّ العقل وخارجةٌ عن دائرته. فعلى ماذا نحمل كلامهم هذا؟

لا نرمي من هذا البحث إلّا إلى إثبات أنّ العرفاء صادقون في ما يقولون، وأن هذه العقيدة راسخة لديهم. فعندما يقولون إنّ تجاربهم هي وراء طور العقل، فإنّ هذا يعني صراحةً أنّه وراء المنطق والبرهان... فكلٌّ من يصل إلى معرفةٍ عرفانيّة يرِدُ إلى ساحةٍ خارجةٍ تمامًا وهي أفضل من ساحةِ المعرفة اليومية ولا يمكن إدراكُها ولا تقييمُها بمقاييسِ ومعاييرِ هذه الساحة (كالعقل والمنطق). ومن الواضح أنّ العرفاء يشعرون بهذا»[1].

ويرى استيس أنّ رأيه هذا لا يَعدَمُ مستندًا ويقول: «هذا الرأي القائل بأنّ الشطحات العرفانيّة تتضمّن تناقضًا منطقيًّا ليس قولًا جزافًا وبلا مستند، أو أنّه كشف انفرد به الكاتب، بل هو موجود تلويحًا أو تصريحًا في كتابات العديد من الباحثين والمحقّقين العرفاء، وهو مؤيَّد من قبلهم»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 276.

(2) المصدر نفسه، ص 279. يلتفت مؤلف كتاب (**عرفان وفلسفة**) إلى أنّ هذا الكلام يترتب عليه نتائج فلسفية كثيرة، ولذا يفرد في هذا الفصل بابًا بهذا العنوان. ويعتقد أنه يمكن القول بوجود ساحة من الوجود ودائرة من الواقع لا طريق للعقل ولا للمنطق إليها؛ لأن وجود التناقض فيها يخرجها عن دائرة المنطق، وهي ساحة الوحدة. وبعبارة أخرى: المنطق ومبدأ امتناع اجتماع =

. . . .

= المتناقضين ليس أصلًا حاكمًا على كافة عالم الإمكان وعلى كافة ساحات عالم الوجود. ويرى المؤلف أن وجود التناقض في ساحة لا يعني بطلان وجود تلك الساحة ونفيه. ويعتقد أن الساحة التي يتحدث عنها العرفان قد تكون متناقضة، وتبعًا لذلك يقع التناقض في توصيفات العرفاء لتلك الساحة، وأن مثل هذه الساحة ومثل هذه التوصيفات لا تنسجم مع المنطق والعقل، ولا يمكنهما إدراكها. وعلى هذا الأساس يقول العرفاء إن العرفان وراء طور العقل. ويحصر عمل المنطق بدائرة الأمور المتكثرة، وأنّه لا طريق له إلّا في الأمور المتمايزة. فإذا كان (ألف) غير (باء) فهنا يأتي مبدأ امتناع اجتماع التناقض، ولكن حيث تكون الوحدة غير المتمايزة هي الحاكمة كما في الساحة التي يتحدث عنها العرفان، فلا طريق لهذه الأصول والقواعد المنطقية، بل إن فيها تناقضًا بالمعنى الدقيق للكلمة، وإن كان لا بد لنا من أن نلتفت إلى أنه في كل مورد لا طريق للمنطق ولأصل امتناع اجتماع المتناقضين لا يعني ذلك نفي وجود تلك الساحة. ويقول: «هذه الشطحيات تدلنا على أن قوانين المنطق، وإن كانت هي قوانين المعرفة والتجارب اليومية التي نتعامل معها، ولكنها لا تنطبق على التجارب العرفانية ويمكننا بسهولة أن نصل إلى السرّ في عدم انطباق قوانين المنطق عليها، لأنها تجربة تحكي عن الوحدة؛ أي الوحدة غير المتمايزة التي لا طريق للكثرة إليها؛ ومن البديهي أن التجربة التي لا طريق للكثرة إليها لا طريق للمنطق إليها... وما أراه أنا هو أن قوانين المنطق هي قواعد ضرورية للتفكير في الأجزاء المتكثرة أو الفقرات المستقلة. فإن كنا نتعامل مع فقرات، (ألف، باء، جيم، دال....)، فلا بد لنا من معرفة حدِّ كلٍّ واحد منها بشكل مشخص ومتمايز. فـ (ألف) (ألف) وليست (باء). فقوانين المنطق هي في حدِّ تعريف كلمة تكثر. وحقيقة كل تكثّر تتمثل في أن يتشكل من أجزاء أو أبعاض يتمايز كل واحد عن غيرها، ولكن في الواحد أو في الوحدة لا أجزاء ولا أبعاض مستقلة تتمايز عن بعضها، ولذا لا مكان للمنطق فيها» .(**عرفان وفلسفة**، مصدر سابق، ص 282 ـ 283). ثم يقول: «لا ينطبق المنطق إلّا على بعض العوالم المتحققة أو المحتملة، لا كما هو المتصور عادة من أنه يشمل كافة العوالم والأحوال الممكنة، ولا يكفي أن نلحظ أننا حيث نتعامل في حياتنا اليومية مع المنطق، فإذًا، لا بد من أن يشمل ذلك سائر العوالم؛ بل لا بد من القول إن المنطق في =

5 ـ نقد نظرية استيس

1 ـ يبني استيس على أنّ ساحة الوحدة لا تتنافى مع التناقض، وأنّ مبدأ امتناع اجتماع النقيضين لا يشمل ساحة الوحدة. وهو بهذا يتجاوز بعض الحالات التي يقع فيها التناقض ليطلق حكمًا عامًّا على ساحة العرفان كلّها. وعلى هذا الأساس لا بد من أن يحتوي كلُّ حكم في هذه الساحة على تناقضٍ ما. وعليه، نسأل: هل يمكن في ساحة الوحدة أن نقول إنّ الحق سبحانه واحدٌ بالوحدة المطلقة وليس كذلك أيضًا؟ هل يمكن القول إنّ الوجود المطلق موجودٌ وغير موجود؟ وإنّ للتشخّص إطلاقه وعكس ذلك أيضًا؟ وإنّ تلك الحقيقة اللّامتناهية هي متناهية ولا متناهية؟

وبيان الإشكال، بعبارةٍ أوضح، هو أنّ التناقض متحقّق في وحدة الوجود، وتناقض الخلأ والملأ في بعض صورها؛ بل وتناقض انحلال الفردية، وهي الأمور التي عدّها استيس متحقّقةً في ربط الواحد بالكثير (أي بين الحق وتجلّياته). وبحثُنا الآن حول الواحد نفسه (أي ذات الحق في مقام الإطلاق لا في مقام التجلّيات). فقد علمنا أنّ استيس ذَكَرَ في حُكمه العام أن ساحة الوحدة هي ساحةُ اجتماع النقيضين بالمعنى الحقيقي للكلمة وأن للتناقض (بما له من معنًى دقيق فلسفي) طريقَه إليه. والآن نسأل: هل هذا الواحد بحسب ذاته (ذات الحق في مقام الإطلاق لا في مقام التجلّيات) واحدٌ

= كل عالم تكون الكثرة فيه موجودة يكون نافذًا. والكثرة لا تكون إلّا في المورد الذي يكون فيه انقسام الذي من خلاله يمكن تمييز الشيء عن غيره من الأشياء. وأشهر أصول الانقسام التي نعرفها هي الزمان والمكان» (المصدر نفسه، ص 285).

وكثير أيضًا، أم أنّ له حكمَ الوحدة المطلقة فقط وأما نقيضُها فغير ثابت لهذه الذات؟ وهل حكم الكثرة في هذا المقام، والذي هو بمعنًى نقيضٍ للوحدة المطلقة ثابتٌ له أيضًا؟ (ولنلحَظِ المسألة بدقّة فقد ذكرنا الكثرة بالمعنى النقيض للوحدة المطلقة، وإلّا فإنّ الكثرة المندرجة في الوحدة المطلقة لا تعد نقيضًا. نعم، لو أنّ أحدًا تصوّر أنّ الوحدة هي فقط وحدة عددية فنقيضها اللّاوحدة والكثرة العددية، ومثل هذه الوحدة لن تضمَّ في داخلها أيَّ كثرة).

إنّ العارف الذي يثبت الوحدة المطلقة لذات الحق يتبنّى أنّ الوحدة المطلقة فقط هي الثابتة له ولا يثبت نقيضها له إطلاقًا وأبدًا. ونحن نعلم، من جهةٍ أخرى، أنّ الحقيقة اللّامتناهية لها وحدتها الخاصة بها (الوحدة المطلقة) يقينًا لا غيرها. والآن نسأل: هل الذات الواحدة في مقام إطلاقها موجودةٌ وغيرُ موجودة؟ فهل يؤمن العارف بمثل هذه المقولة وهل يتبنّى مثل هذا التوصيف؟ فهل يمكن للعارف الذي يرى أنّ ذات الحق هي الوجود المطلق والوجود من حيث هو هو، ويرى الوجود ثابتًا له بنحو الحقيقة، وأن نقيض الوجود المطلق لا يمكن أن ينفذ إلى ساحته، هل يمكن لمثل هذا العارف أن يقول بمثل هذا القول؟ إنّ كلَّ ما يقوله العارف هو أنّه ليس في الوجود إلّا الله، وأن الكثرات ليست مستقلة ولا منفصلة عنه، وهذه الدعوى في معرفة الوجود واضحةُ الدلالة على أنّها هي الصحيحة وأن نقيضها غير صحيح.

يذكر استيس في الفصل الرابع من كتاب (**العرفان والفلسفة**) تصويرًا صحيحًا للوحدة الشخصيّة، ويعتمد في ذلك على عدم تناهي الحق سبحانه:

«حيث إنّ عدم تناهي الله لا يمكن أن يكون من النوع الرياضيّ،

فلا بد من أن يكون بالمعنى الإسبينوزي والأوبانيشادي[1]، ولمّا كان اللّامتناهي بهذا المعنى يدل على أنّه لا شيء خارج عنه إلّا هو، فمِن المسلَّم أنّه ليس في الوجود إلّا الله، وأنّ العالَم لا يمكن أن يكون شيئًا غير الله أو خارجًا عن الله، وهو منشأ وحدة الوجود لدى الإسبينوزية والأوبانيشادية، وأنّ هذا هو التفسير الدقيق للعلاقة أو الربط بين التجربة العرفانيّة ووحدة الوجود، والتي تَقدّم بيانُها سابقًا بعبارات مبهمة... وبهذا يظهر لنا أنّ العرفان يتحقق بالإدراك الصحيح لمعنى اللّامتناهي، وأنّه يدفعنا إلى القبول بوحدة الوجود»[2].

يرى استيس أنّ هذه الساحة غير متناهية وأنّ حكمَ عينيّة الحقّ مع العالَم والكثرات والتجلّيات مستندٌ إلى عدم تناهيه. والآن يأتي دور السؤال عن مقام الذات وأنّه، من حيث إطلاقه وبناءً على أنّ التناقض متحقّق في ساحته، فهل هو لدى استيس متناهٍ وغير متناهٍ أيضًا؟ أم أنّ الحكم بكونه غير متناهٍ هو وحده الثابت له؟

يبدو لنا أنّ كافّة العرفاء واستيس أيضًا، لا يقبلون سوى بعدم تناهيه وإطلاقه المَقسَميّ. وبعبارة أخرى: لا مجال ها هنا لنقيض اللّامتناهي إطلاقًا، وأنّ مبدأ امتناع اجتماع النقيضين حاكم في هذه الساحة أيضًا. فكيف يقول إنّ ساحة العرفان والوحدة الشخصية ساحة تحوي تناقضًا ولذا لا مجال للمنطق والعقل ليكونا حاكمَين فيها؟

وهذا الكلام يجري في كافّة الأحكام الإطلاقية للحق:

---

(1) الأوبانيشاد هو الجزء الأخير في مجموعة من الكتابات الهندوسية التي تُسمى الفيدات (جمع فيدا). وتكوّن الأوبانيشاد جزءًا أساسًا من مصادر الديانة الهندوسية. (المترجم).

(2) المصدر نفسه، ص 251 ـ 252.

كالتشخّص الإطلاقي، والوجوب الإطلاقي، والخارجيّة الإطلاقيّة، وكذلك كالوجود الإطلاقيّ، والوحدة المطلقة، والإطلاق المقسميّ نفسه (أي كونه لامتناهيًا). فالأحكام الإطلاقيّة كافّة ثابتة لله عز وجل ولا نفوذ لنقيضها إلى ذلك المقام.

إنّ على استيس أن يفكك أولًا بين الأحكام الإطلاقيّة في مقام الذات وبين أحكام الحق سبحانه في مقام التجلّيات، ثمّ يبحث في كلّ واحد منهما بشكل مستقل ومنفصل، ليَصِلَ بعد ذلك إلى ما بينهما من ارتباط. وهذا الأمر يتوقّف على البحث في كلمات العرفاء في كل واحدٍ من المجالين وهذا ما يحتاج إلى قدرات فلسفيّة خاصة مع لغة غنية وبناء فلسفي محكم معتَمِدٍ على شهود العرفاء، ومثل هذا النقص ملحوظ في كتاب **العرفان والفلسفة** بشكل واضح للعيان. فإن كان يبحث عن الأحكام الإطلاقيّة في مقام الذات في لغة العرفاء فإنّه سوف يصل بسهولة إلى أحكام الوجود والوجود المطلق كالوحدة المطلقة، والإطلاق المقسميّ، والتشخص الإطلاقي دون أن يجد أثرًا لحكم نقيضها. بل لو أنّه تأمّل قليلًا لأمكنه أن يقوم بالربط بين الأحكام الإطلاقيّة في مقام الذّات مع أحكام الذات في مقام التجلّيات، والربط بين هذين في أيٍّ من المجالين لن يؤديَ إلى أيّ تناقض.

إنّ هذا الذي تعرّضنا له في الإشكال الأوّل يُشكِّلُ نقضًا، وأمّا الجواب الحلّي فهو في الإشكال الثاني الذي سوف نتعرّض له.

2 ـ إنّ وصف «وحدة الوجود» و«الخلأ والملأ» بالشطحات التي تحتوي على التناقض هو في الحقيقة خلطٌ بين الأحكام المتناهية والأحكام اللّامتناهية. ولا شك في أنّه لا تناقض في هذه المقولات، بل لو قيل غير هذا لكان تناقضًا.

لقد أبان استيس عن شطحيات وحدة الوجود وبعض صور الخلأ

والملأ وأمثال ذلك في مقام بيان ربط الواحد بالكثير وارتباط الحقّ بتجلّياته. وبعبارة أخرى: المنظور في هذه الشطحيات علاقة اللّامتناهي بالمتناهي. ففي شطحيّة وحدة الوجود يقال إنّ الحقَّ سبحانه عينُ الأشياء وهو في عين الحال غير تلك الأشياء، أو اللّامتناهي عين المتناهي وهو في عين الحال غيره، أو أن الواحد في عين كونه غير الكثرات هو عين تلك الكثرات. وفي بعض الصور الشطحية للخلأ والملأ هو ثابت وهو متحرك أيضًا، وفي داخل تلك الحركات هو عينها وهو في عين الحال غيرها، أو أنه عين المتشخّصات وغيرها أيضًا، أو أنّه متشخص وغير متشخص أيضًا، له صفات الوجود وله غير تلك الصفات. وهذه جميعًا تَرِدُ في ربط الواحد بالكثير وفي مقام الواحد من حيث تجلياته.

والآن لا بد من أن نسأل كيف يمكن ربط المتناهي باللّامتناهي (أي الواحد بالوحدة المطلقة مع الكثرات والتجلّيات)؟

لا شكّ في أنّ لكلٍّ مرتبة من الوجود ولكلٍّ ساحة من ساحاته أحكامها الخاصة، ولا يمكن أن يُحكم على مرتبة بأحكام المرتبة الأخرى، وكمثال على ذلك: للوجود الماديّ أحكامه الخاصة كالزمان والمكان وهذه الأحكام لا تترتّب على الوجود المجرّد. فلا يمكن تسرية حكم الوجود الماديّ إلى الوجود المجرّد؛ كما إنّ للوجود المستقل خصوصيّاته التي لا تترتّب على الوجود الرابط.

ولذا لا بدّ لنا من أن ندرك أنّ ساحة المتناهي والوجود المحدود لها أحكامها ولا ينبغي لنا توقّع سريان هذه الأحكام في اللّامتناهي؛ كما إنّ للوجود اللّامتناهي أحكامه التي لا تسري على الوجود المتناهي.

ففي ساحة المتناهي كلٌّ واحدٍ من الأمرين محدود ومتمايز عن الآخر وليس لأحدهما إحاطة وجوديّة بالآخر، وهو غير الآخر، وإذا

كان غيره فذلك الغير سوف يكون غيرًا له أيضًا، دون أيِّ عينيّة خارجيّة. وبعبارة أخرى: هذان الوجودان المتناهيان إذا كانا شيئين متغايرين، فلن يكون بينهما عينيّة في الخارج، فإذا كان الإنسان غيرَ الحجر، فالحجر أيضًا هو غير الإنسان، ولا مجال للعينيّة بينهما في الخارج. وهكذا عندما يقال: فلان هو إنسان، فإذًا، لا بد من أن يكون غيرَ حجر، ولا يمكن أن يكون إنسانًا وغير إنسان وحجرًا أيضًا. ففي هذه الساحة لو أردنا تحقيق الأمرين معًا فهذا موجب للتناقض. وإذا كان أمران، كالإنسان والحيوان الناطق، عينَ بعضهما في هذه الساحة فهذا يعني أنّه في الخارج لا يمكن أن يكونا متغايرين إطلاقًا، ولو كانا متغايرين لكان تناقضًا.

وأمّا في ساحة اللّامتناهي وعند البحث عن نسبته مع المتناهي، فلا ينبغي الالتزام بأحكام المتناهي المتقدّمة، لأنّه، وكما ذكرنا، لكلِّ ساحةٍ أحكامُها الخاصة وصفاتُها الخاصّة في تلك الساحة، ولا بد من البحث عن تلك الأحكام بملاحظة واقعها ونوع وجودها.

وكما تقدّم، فإنّ استيس في تصويره الوحدة الشخصيّة مقابل الوَحدة والثُّنائية يعتمدُ على كون الحق سبحانه غيرَ متناهٍ. فلا شك في أنّ الوجود غير المتناهي هو الذي ملأ ساحة الوجود ولم يُبقِ للمتناهي ساحةً يوجد بها. فلو أنّ وجودًا تحقّق وراء هذا الوجود اللّامتناهي فهذا يعني أنّ حيِّزًا من الوجود (الوجود المتناهي) موجودٌ بنحوٍ خارجٍ عن إحاطة الوجود اللّامتناهي، وهذا يعني أنّ الوجود اللّامتناهي لم يعد لامتناهيًا. ويترتّب على ذلك أنّ الوجود غير المتناهي لا بد من أن يكون له حضوره في ساحات المتناهي كافّة، وبناءً عليه سوف يكون عينَه[1]. ولذا يقول استيس: «لمّا كان معنى

(1) لا بد من الالتفات إلى أنّ للعينيّة معانيَ متعدّدة؛ وكما في الفلسفة، فتارة يكون =

اللّامتناهي أنْ لا شيءَ بخارجٍ عنه إلّا هو، فإنّ من المسلّم به أنه ليس في الوجود إلّا الله. ولا يمكن أن يكون العالَم شيئًا غير الله»[1].
ثمّ يضيف قائلًا: «هذا الكلام يثبت العينية بين الحق والعالَم ولا بد أن نضيف إليها غيرية الحق[2] للعالم لكي نصل إلى تصويرٍ صحيح لوحدة الوجود المشاهَدة لدى العرفاء».

وكما تقدّم، فإنّ الحقَّ سبحانه في نفسِ لاتناهيه المطلق والضروري لا بد من أن يكون عين تجلّياته، وهو أيضًا بلاتناهيه نفسه بالضرورة وبالنظر المنطقي غيرُ تجلياته؛ لأنّنا لو أردنا أن نجعلَه

= الحديث عن عينية الماهية الذهنية والخارجية وأخرى حيث يقال إن إحدى هاتين الماهيتين هي عين الأخرى ولكن وجودها مغاير للأخرى. وأحيانًا يكون الحديث عن عينية مرحلتين للشيء المتحرك في عين الغيرية. والنوع الآخر من العينية في الفلسفة هو العينية من تمام الجهات كعينية الإنسان والحيوان الناطق. وفي التشكيك الخاص أيضًا عينية أخرى متحققة كما يقال: إن حقيقة الوجود الواحدة هي عين مراتبها.
لا شك في أنّ لكل واحد من هذه المعاني أحكامه الخاصة. فالعينية في الحركة وعينية الماهية الذهنية والخارجية ليست كعينية الإنسان والحيوان الناطق. ولذا لا ينبغي توهم أن معنى العينية واحد عند سماعها. ولأهل المعرفة نوع آخر من العينية مضافًا إلى ما تقدّم هي عينية الحق تعالى مع تجلياته في عين غيريتهما. ولا ينبغي أن يتوهم أن هذه العينية هي كعينية الإنسان والحيوان الناطق وأنّ الحق تنزّل من مقامه القدسي أو أن المخلوقات ارتقت إلى مستوى الحق سبحانه. فالعرفاء، في عين اعتقادهم بعينية الحق تعالى مع تجلياته، يلتزمون بتنزيهه تنزيهًا لا يخطر على ذهن الكثير من المتطرفين في التنزية هذا الحد الراقي من التنزيه. وحاصل الكلام، أنه لا بد من المعرفة التامة بمصطلحات كل علم واستخداماته، ولا يمكن إصدار حكمٍ صحيح بمجرد الاشتراك اللفظي.

(1) **عرفان وفلسفة**، مصدر سابق، ص 251.

(2) وكما سوف يأتي فإنّ غيرية الحق للعالم هي أيضًا مستندة إلى عدم تناهي الحق، وكلامُ استيس هنا يظهر عدم صحته.

عينَ تجلياته ومخلوقاته من جميع الجهات فهذا يعني أنّ الحق اللّامتناهي قد تنزَّل إلى درجة مخلوقاتِه أو أنّ مخلوقاتَه أصبحت في حدِّ الحق سبحانه، وهذا يعني أنّ المتناهي أصبح لامتناهيًا.

وبعبارة أخرى: إنّ اللّامتناهي، من حيث هو لا متناهٍ سوف يكون متمايزًا عن المتناهي ولكن لمّا كان اللّامتناهي ليس شيئًا وراءَه كان عينَ الجميع. وبعبارة أخرى: المطلق في إطلاقِه الذاتيّ نفسِه هو عينُ التعيّنات وهو بهذا الإطلاقِ نفسِه غيرُها. فاللاتناهي والإطلاق الذاتي هو المثبِت للعينيّة في عينِ الغيريّة، وغيرُ ذلك لو كان لاستلزم التناقض، ولَمَا كان منسجمًا مع اللّامتناهي. وبناءً عليه، فلا وجود لأيِّ أمرٍ لا يتلاءمُ مع اللّامتناهي ولا تناقضَ في البين.

يقول العرفاء بلغتهم التي تمتاز بغنى عالمِ الشهود: الحقُّ متمايزٌ عن مخلوقاته بالتمايز الإحاطي لا بالتمايز التقابلي. ومن خصوصيات التمايز الإحاطي أنّه في الوقت نفسِه الذي نصوِّر فيه الامتياز فإنّنا لا نهدم العينية، وهذا التعبير هو من أفضل التعابير في العرفان الإسلامي التي يمكن من خلالها الحكاية عن التمايز[1].

والسبب الذي جعل استيس يرى في هذه الشطحيات تناقضًا، هو أنّه لم يدرك الفرق بين الأحكام المتناهية والأحكام غير المتناهية، ـ وهو أنّه في ساحة المتناهي لا يمكن الجمع بين العينية والغيرية، وأمّا في ساحة اللّامتناهي فيمكن الجمع بينهما بنحو لا يكون موجبًا لأي نوع من التناقض ـ، فرأى أنّ أحكام اللّامتناهي كأحكام المتناهي وخَلطَ بينهما، وعلى أساس ذلك حَكمَ بوقوع التناقض. فأساس التناقض يرجع إلى توهمِ أنّ الوحدة تتنافى مع الكثرة دائمًا،

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 175 ـ 240؛ والكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص 21 ـ 91.

وهذا ليس شيئًا سوى الخلط بين المتناهي واللّامتناهي. ولكن حقيقة الحال أنّ من الوحدة ما يجتمع مع الكثرة. ولو أن اللّامتناهي والمطلق بالإطلاق المقسمي الخارجي لم يكن كذلك لاستلزم الوقوع في التناقض. ففي ساحة اللّامتناهي لا ينبغي، وبسبب التمايز التقابلي، أن نجعل من هذا التمايز سببًا للتناقض إذا وجدنا عينية إلى جانب هذا التمايز. فمعرفة هذه الساحة تتوقف على امتلاك معرفة دقيقة بالمباني الفلسفية الفاعلة، واللّغة الغنيّة، والبيان المحكم. وللأسف فإنّ استيس غيرُ محيط، بشكل تام، بهذه المباني ـ كالتمايز الإحاطي، والإطلاق الذاتي وأحكامِه ـ، ولا يمتلك اللغة الغنية ولا البيان الدقيق؛ ولذا ظنَّ أنّ هذه الأحكام متناقضة.

وطبقًا لما تقدّم، تبيَّن أنّه لا تناقض في تعاليم أهل المعرفة، ولا يمكننا القول إنّ العرفان لا يقبل بقواعد المنطق، والوصول من خلال ذلك إلى أنّه لا نفوذ للعقل إلى ساحة العرفان، وأنّ العقل لا يملك القدرة على إدراك مقولات العرفاء.

وفي ختام هذا النقد الثاني لا بد من التذكير بأنّ ما ذكره العرفاء في الجمع بين الأمور المتناقضة، بحسب ظاهرها في ساحة اللّامتناهي، يشكل بيانًا لخصوصيةٍ وجوديّةٍ لهذه الساحة؛ تلك الخصوصية التي أوقعت العرفاء في حيرة. وهذه الحيرة في الحقيقة حيرة في معرفة الوجود وما وراء الطبيعة في الوجود نفسه، ولازمه المنطقي الجمع بين الأضداد دون أي نوع من التناقض. ولا بد من أن ندرك أن هذه الحيرة ليست حيرة معرفية؛ بمعنى أنّ العقل (العقل المنوَّر أو العقل السليم) عاجز تمامًا عن إدراك هذه الساحة؛ بل هي حيرة في ما وراء الطبيعة تؤدي إلى وقوع العارف في حيرة نفسيّة؛ لأنّ العارف ينتقل في هذه الحالة من الحيرة المشهودة إلى التحيُّر:

يـا مـحـرَّمَ عـالَـمِ الـتـحـيُّـرِ	أنت تملأ العالَمَ وهو منك خُلْوٌ[1]

ولكن هذه الحيرة ليست حيرة معرفية، بل يرى العرفاء أنّ الحيرة المعرفية في هذا المقام هي للعقل المشوب فقط لا للعقل المنوَّر والسليم.

3 - لا يشعر العرفاء بأيّ تناقض عندما يتعرّضون لهذه الشطحيات في كلماتهم؛ بل يرَوْنَ أنّ الجمع بين الأضداد في هذه الساحة أمرٌ واضحٌ لا يؤدّي إلى أي تناقض. كما إنّ فلاسفةً كأفلوطين، وإكهارت[2]، والقونوي، والكاشاني، وصدر المتألهين ممن بقوا لسنواتٍ طوالٍ يسيرون في وادي العقل ثم تحقق لهم مثل هذا الشهود لم يقولوا أبدًا إن هذه الحقائق العرفانية متناقضةٌ في ذاتها وماهيتها. وينقل استيس عن شخص باسم (ن. م) ممن حصلت له هذه الحالة التالي:

«كانت الغرفة التي أقف فيها مشرفةً على حياة أسرة سوداء؛ بناءٍ بائسٍ قبيح، وساحةٍ مليئةٍ بالأوساخ، وفجأةً ظهر أنّ ما أراه وجودًا غريبًا وشديدًا. ولعلّ الأدق أن أقول إنّه اتخذ لنفسه «باطنًا»؛ وكأنّ حياةً ما انبعثت، وصارَ كلُّ شيء من ذلك المنظر جميلًا بشكل غير عاديّ. فالهرة التي كانت تقف في ذلك المكان كانت ترفع رأسها براحة لتنظر إلى نحلة لم تكن تحلِّق فوق رأسها...[3]؛ تيقنتُ في تلك اللحظة أنّني أرى الأشياء كما هي... ثمّ بدأت أشعر بالزمان، وكان إحساسي بالعودة إلى الزمان يشبه ما لو أنّني رُميت من الهواء

---

(1) گنجوي نظامي، **كليات ديوان، ليلى ومجنون**، تهران، انتشارات أمير كبير، 1335 هـ ش، ص 426.

(2) مايستر إكهارت: فيلسوف وشاعر ألماني (المترجم).

(3) **عرفان وفلسفة**، مصدر سابق، 65 ـ 66.

في الماء...[1] والتأملات التي حصلت لي مباشرة بعد ذلك وأنا إلى جانب النافذة، هي ما يأتي: ما كنت أنتظره من لقاء الله إلى أيّ حدٍّ كان خاطئًا. ومرادي تلك التصورات عن شكل هذا اللقاء؛ وذلك لأنّي لم أكن أشك أني رأيت الله، أي كل ما يمكنني أن أراه فقد رأيته»[2].

ثم يذكر في محاكمته لهذا القول أنّ هذا الشخص وقع في التناقض الصريح ويقول: إنّ الغريب فيه تلك النحلة التي لم تكن تتحرك فأصبحت تتحرك، وإنّ حاله وحالته كانا خارج الزمان ولكنهما في الوقت نفسه في زمان؛ لأنه شاهد التحرك وهو في هذا الحال يذكر أنه كان خارجًا عن هذا الحال وقبله، فهو وسائر الناس في ظرف الزمان لا يمكن أن يرى الأشياء كما هي عليه في الواقع. وهذا التناقض الواقعي لا يمكن توجيهه[3]. ويعتقد استيس أن وجود تناقض في كلام (ن. م) واضح، وما يُلفِتُ النظر أنه عندما سأله: هل يرى هذا التناقض أنكر ذلك. يقول:

«في كلام (ن. م) الذي يقول فيه إنّ نوعًا من الحياة تجلّى وظهر في الأفراد والأشياء المختلفة، هو باعتقادي تناقض مشهود، ولكن عبارةَ تجلٍّ وظهور تستر ذلك. وعندما سألت (ن. م) عن ذلك، قال إنه لا يشعر بالتناقض، ولكن الأحكام المتناقضة حول الحركة والزمان ـ حيث يقول كان الزمان ولم يكن، كانت حركة ولم تكن ـ، لا يمكن الإغفال عنها»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 67.

(2) المصدر نفسه، ص 68.

(3) المصدر نفسه، ص 67.

(4) المصدر نفسه، ص 71.

هذا هو العقل المنوَّر، لأن هذا الشهود عندما تمّ ورجع هذا الشخص إلى حالته العادية، رجع عقلُه الذي كان مستنيرًا بنور الشهود إلى حالته العادية. وفي تلك الساحة لا وجود للتناقض؛ وهو في الآن نفسِه يجمع بين الأضداد.

4 - يسعى استيس في الفصل الرابع[1]، للوصول إلى تصويرٍ صحيح للوحدة الشخصيّة للوجود، ويسعى لإثبات أنّ هذه الوحدة الشخصيّة هي وحدةٌ في عين عدم الوحدة (عينيّة في عين الغيريّة)، ويجعل فرقًا بين الوحدة والتثنية. ويعتقد أنّ الوحدة الشخصيّة ليست وحدةً، بمعنى أنّ الله (عز وجل) عينُ الأشياء فقط دون أيِّ تمايزٍ ولا تثنية، بمعنى أنّ الله والخلق موجودان دون أيٍّ نوع من الاتحاد والعينية؛ بل الوحدة الشخصية هي وحدة في عين الامتياز وعينية في عين الغيريّة.

ويذكر في قسم من هذا الفصل ما يلي:

«التثنية هي بمعنى أنّ العلاقة بين الله والعالَم هي كعلاقة الله بالنفس الجزئيّة؛ ففي حالة الاتّحاد بينونةٌ محضةٌ أو غيرية بلا وحدة. والوحدة ناظرة إلى هذا المعنى، أي نسبة الوحدة المحضة دون الغيرية. ووحدة الوجود هي بمعنى أن نسبتها العينية في الغيرية»[2].

والآن يأتي دور السؤال الآتي: إذا كان التناقض ممكنًا في هذه الساحة فلماذا قبل استيس، فقط وبحكم الضرورة، العينيةَ في عين الغيرية، وعدَّ الرأيين الآخرين مرفوضين. فإذا كان اجتماع النقيضين ممكنًا فلا بد من أن تكون هذه النظرية صحيحة وكذلك النظريات الأخرى، ولا أقل من أن يعترفَ بصحة تلك النظريات إلى جانب

(1) المصدر نفسه، ص 213 ـ 261.

(2) المصدر نفسه، ص 246.

هذه النظرية وهذا ما لم يتلزم به. إنّ استيس يقول هنا إنّ هذه النظرية صحيحة وغيرها ليس بصحيح؛ بل ومحال. وهذا الكلام تارة ينسبه استيس إلى العرفاء وأخرى يتبنّاه هو، أي يتبنّى القول بقاعدة امتناع اجتماع المتناقضين في تلك الساحة. ولولا ذلك لأمكن القول: في تلك الساحة، يمكن أن تتبنّى أيَّ رأيٍ: الوحدة، أو الاتحاد أو غيرهما.

وبعبارة أخرى: توجد في تلك الساحة آراءٌ ثلاثة؛ والرأيان الأول والثاني ليسا صحيحين حتمًا، ولكن الرأي الثالث هو الصحيح. وهذا الكلام هو بمعنى أنّ الواقع يتطلب أن يكون هكذا وهذا يعني أنّ غير هذا محال. وهذا بنفسه إقرارٌ بمبدإ امتناع اجتماع المتناقضين في تلك الساحة. كما يدّعي العرفاء أن الرأي الصحيح فقط في علاقة اللّامتناهي بالمتناهي هو الوحدة في عين الكثرة والعينية في عين التمايز الإحاطي.

إن منشأ مشكلة استيس يتمثّل في عدم إدراكه الصحيح للوحدة الإطلاقية؛ لأنه لم يمتلك القدرة على تصوّر أنّ كافّة الكثرات المتحقّقة تكون واحدة في عين كثرتها. ولذا يذكر في جوابه عن هذا الإيراد دفاعًا عن العرفاء ولكن دفاعه هذا ينطلق من اتّجاهٍ غيرِ عرفاني، يقول: «في هذا العالم لا تتجلّى الكثرة في الوحدة. كما إنّ التمايز والاختلاف لم يُمحيا»[1]. ويظن هو أنّه عند البقاء بعد الفناء وشهود الوحدة في الكثرة يُمحى حكما التمايز والتفرقة تمامًا؛ لأن الوحدة لا تتلاءم مع الكثرة. ولكننا نقول إن الوحدة المطلقة تشمل كافة الكثرات وهي في عين الحال تستوعب الكثرات. فاستيس لم يطّلع على الوحدة المطلقة، والفرق بينها وبين الوحدة السارية،

---

(1) المصدر نفسه، ص 284.

وبطريق أولى اختلافها مع الوحدة العددية. وهذا الفقر الفلسفي جعله يتبنى هذا الرأي.

وكذلك الحال في ما يرتبط بمقولة العرفاء أنّ (العرفان طور وراء طور العقل)، والذي سوف نتعرّض لتفصيله في البحوث التالية، فإنّ تفسير استيس له غير صحيح. فعرفاء المسلمين يعتقدون أنّ الحقائق العرفانية والتعاليم المبنية على الشهود لا يمكن أن تتنافى مع العقل ومع مبدإ امتناع اجتماع المتناقضين، ولكن ثمّةَ دوائرَ من الوجود، لا سيما في ساحة الوجود القدسيّ، لا يمكن للعقل أن يدرك عمقها، ولا بد من الاستمداد من الشهود للوصول إليها. فهذه الدوائر هي وراء طور العقل، ولا طريقًا مستقلًّا للعقل إليها، بل لا بد له من أن يستمد العون من الشهود لينير له الطريق. ففي هذه الصورة فقط يتمكن العقل من الوصول إليها والتصديق بها. فهذه المقولة لا تعني عدم إدراك العقل إياها، بل عدم إدراكه لها بنحو مستقل.

6 ـ نظرة العرفاء إلى العقل

إنّ البحث عن الموارد التي ظاهرها التعارض بين العرفان والفلسفة في المصنّفات العرفانيّة يدلنا على أنّ نزاع أهل المعرفة لم يكن مع العقل بما هو عقل بل مع العقل التاريخيّ المشائيّ الحاكم على عالم الفلسفة في القرون الإسلاميّة الوسطى. فالنقص الذي كانت تعاني منه الفلسفة المشائيّة، وابتعاد بعض مدعيَاتها المهمة عن التعاليم الدينية أخذا حيزًا في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة من قِبَل العرفاء بل ومن قِبَل المتكلّمين وأهل الحديث أيضًا. وهذا ما يجعل نشأة المدرسة الفلسفيّة الإشراقيّة في مثل هذه الظروف أمرًا مفهومًا؛ فبعد النقد الذي وجّهه الغزالي لأسس الفلسفة المشائيّة، سعى السهروردي لبناء أصول فلسفية جديدة يُعترف فيها بمنهج الذوق

والشهود. وبهذا تمكّن من ترميم النقص الفاحش في النظام الفلسفيّ للفلسفة الإسلامية. وإن كان هذا النظام الفلسفيّ شكّل مقدمة لبروز نجم صدر الدين الشيرازي، فالفلسفة المهيمنة على العالم الإسلاميّ حتّى بعد عصر شيخ الإشراق كانت الفلسفة المشائية. ولم يصل نفوذ المدرسة الإشراقيّة، في أي زمن قبل ملّا صدرا، إلى مكانته الحقيقية، ولا إلى الانتشار الذي وصلت إليه مدرسة ابن سينا. والحكمة الإشراقيّة، وإن تمكّنت من أن تقترب في منهجها إلى ساحة العرفان، ولكنّها من ناحية المضمون لم تتمكّن من أن تُقارِبَ بين مضامين مدعيات الفلاسفة والعرفاء، أي التقاربَ في الرؤية الكونيّة وفي معرفة الوجود. فثمة عرفاء، كأبي حامد تركة، تخلّوا عن عالم الفلسفة؛ إذ وجدوه عاجزًا عن الاستجابة لحاجياتهم، والتحقوا بطائفة المتصوّفة، ولكن دراستَهم كانت للمدرسة الفلسفية المشائية، ونظرَهم كان إليها في ما يتعلّق بالاستفادة من المفاهيم الفلسفيّة لتقريب مدعيات أهل المعرفة ولبيان نقدهم للأصول والمباني الفلسفية. وعليه، فإنكار العقل والتأكيد على تعارضه مع القلب، لم يكن لأجل تأييد التعارض الذاتي بين ساحتَي البرهان والكشف؛ بل كان سعيًا للخروج من قيودِ وأغلالِ نظامٍ فلسفيٍّ غيرِ فاعل يقفُ أمام العقل ويحول بينه وبين فَهمِ مرادِ القلب. ولذا زال هذا التعارض بعد قيام الفلسفة الصدرائية وبعد الجهود الناجحة للملّا صدرا في إثبات اتّحاد البرهان والشهود، وهكذا إلى أن أصبحت وصيّةُ بعضُ أهلِ المعرفةِ للسالكينَ والمبتدئينَ بسلوكِ هذهِ الطريقةِ هي دارسة هذه المدرسة الفلسفية. وهنا نتعرض لكلمات بعض أهل المعرفة في هذا المجال:

«هذه المباحث العقليّة... وإن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظريّة، لكنّها في الحقيقة، روحُها الظاهرةُ من أنوار الحضرة النبوية

العالِمة بمراتب الوجود ولوازمها؛ لذلك لا يتحاشى أهلُ الله عن إظهارها، وإن كان المتفلسفون ومقلّدوهم يأبون عن أمثالها»[1].

ويؤكد الكاشاني في رسالة له إلى علاء الدولة السمناني على هذا المعنى:

«... تصوّرتُ أنّ البحث في المعقولات والعلم الإلهي وما يتوقّف عليها، يوصلُ الناس إلى المعرفة ويخرجُهم عن حالة الشك والتردد. وقد قضيتُ مدةً في تحصيلها واستحضارها إلى أن توصّلتُ إلى أنّ الأفضل أن أجتازَها، وحصل لي من ذلك وحشةٌ واضطرابٌ واحتجابٌ، إلى أن قرّرتُ وأصبح معلومًا لديّ أنّ المعرفة المطلوبة طور أفضل من العقل، ففي هذه العلوم، وإن تخلّص الحكماء من التشبيه بالصور والأجرام، ولكنهم وقعوا في التشبيه بالعقول والمفارقات»[2].

يدلّنا مفاد كلام الكاشاني بوضوح على أنّ الانصراف عن المعقولات والعلم الإلهيّ لا يرجع إلى التعارض بين العقل والشهود، بل من وصول كلمات الحكماء إلى النهاية لا سيما في معرفة وجود الحق. بل يمكننا القول إنّ ما نجده من موارد محدودة في مصنّفات بعض أهل المعرفة من رفض العقل تمامًا ومن الأساس، يرجع إلى هذه المواجهة التاريخيّة غير المثمرة مع العقل وتعميمها حقيقة القوة العقلية. من هذه الموارد الأسبابُ التسعة العقلية التي أشار إليها القونوي في كتابه التفسيريّ **إعجاز البيان**[3]

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، ص 81؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 26.

(2) **نفحات الأنس من حضرات القدس**، مصدر سابق، ص 487.

(3) **إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن**، مصدر سابق، ص 15 ـ 35.

كما قام الفناري في **مصباح الأنس**[1] بذكرها وشرحها ناقلًا إياها عن المصدر المذكور نفسه.

ويذكر القونوي أنَّ أهل البصيرة ذكروا أنّ للوصول إلى المعرفة الحقيقية بالوجود طريقين هما: العقل والقلب. ولكن على أساس الأسباب التسعة التي أوردها لا بد من القول إنّ طريق العقل لا يخلو من الخلل وأنّ الخيار المطلوب هو طريق القلب والشهود. وفي هذا المورد إذا كان مرادُه ما تقدّم من نفي قدرة القوة العقلية على الوصول إلى حقيقة المطلوب فهو محلّ تأييد وهذا لا يعني نفي العقل بالتمام.

وشاهد ذلك أنّ البحث في الأسباب التي ذكرها القونوي في هذا المجال توضح أنّ موردًا واحدًا أو موردين من هذه الموارد تمتلك بنيانًا منطقيًا، وهذه الموارد أيضًا لا يراد منها نفي العقل من أساس، بل المراد إثبات محدوديته وقصوره عن إدراك بعض الأمور.

7 ـ طور وراء طور العقل

اتّضح ممّا نقلناه من كلام الكاشاني، أنّه يتحدّث عن أفضليّة المعرفة الكشفيّة المطلوبة من طور العقل. وهذا الاصطلاح شائع في لسان أهل المعرفة. وكنموذج، نلحظ المير سيد شريف الجرجاني، المتكلّم المعروف في رسالته التي لا مثيل لها حول الوجود، كيف يشير إلى هذا المعنى. ففي هذه الرسالة يصوّر المباحث المرتبطة بالوجود بشكل مقارن بين الحكماء، والمتكلمين، والعرفاء، ويعلّق على رأي الحكماء في هذا المجال بقوله:

---

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 32 ـ 36؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 9 ـ 11.

«هذا ما وصل إليه أرباب البحث من خلال أفكار العقل، وتقول طائفة الصوفية الموحدة بأنّ وراء طور العقل طورًا يمكنُ فيه، من خلال المشاهدة والكشف، كشفُ ومشاهدةُ أشياء يعجز العقل عن إدراكها»[1].

وقد فُهم هذا الكلام فهمًا خاطئًا في تحديد المراد منه. فظنّ بعضهم أنّ أفضليّة طور الكشف عن طور العقل هي بمعنى عدم إمكان فهم الحقائق والمعارف الكشفية في طور العقل.

ليس مراد العرفاء من أنّ طور الكشف وراء طور العقل، وقوع التعارض بين هاتين الساحتين، بل مرادهم عجز العقل بشكلٍ مستقل عن إدراك بعض الأمور والحقائق وأنّ طريق الكشف هو وحده الذي يمكّن الإنسان من كشف سرّ هذه الأمور.

ويعالج صائن الدين تركة في **تمهيد القواعد** إشكالًا، حاصله أنّ عقلنة المطالب العرفانيّة مخالفٌ لتصريح العرفاء بأنّ هذه المعارف وراء طور العقل.

ويجيب عن الإشكال بأنّ المراد من كون هذه المعارف التوحيديّة الكشفيّة وراء طور العقل ليس عجزَ العقل عن فهمها تمامًا، بل إنّ العقل، بمفرده، عاجز عن الوصول إلى هذه المعارف، ولا يمكنه ذلك إلّا من خلال توسط قوّة إداركيّة أكمل وأرقى، وهي القوة القلبيّة، فمن خلالها يتمكّن العقل من الوصول إلى المعارف والحقائق التوحيدية والكشفية. يقول:

---

(1) شريف الجرجاني، **رسالة الوجود**، تصحيح: نصر الله تقوى، بى جا، چاپ رنگين، 1321 هـ ش.، ص 13.

«إنّا لا نسلّمُ أنّ العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدركات التي في الطور الأعلى الذي هو فوق العقل. نعم! من الأشياء الخفية ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنّما يصل إليه ويدركه بمساعدة قوّةٍ أخرى هي أشرف منه... فلا يلزم من قولهم: «إنّ طور المكاشفات والكمالات الحقيقيّة فوق العقل بالمعنى المتعارف»، أن يكون ذلك الطور مما يمتنع إدراكه للعقل مطلقًا»[1].

وفي هذا المجال نلحظ تصريح عرفاء كبار على الدوام في مصنّفاتهم بأنّ العقل الذي يوجّهون إليه نقدهم هو العقل المشوب بالشبهات والأوهام والخيالات، وإلا فالعقل السليم لا يتعارض مع الكشف:

«لهذا يقال في علوم النبوة والولاية إنّها وراء طور العقل، ليس للعقل فيها دخول بفكر، لكن له القبول خاصة عند سليم العقل الذي لم تغلب عليه شبهة خيالية فكرية يكون من ذلك فساد نَظَرِه»[2].

يظهر من هذا الكلام أنّ العقل الذي لا يمكن الاعتماد عليه هو العقل الذي تَغلِبُ عليه الشبهات والخيالات، هذا أولًا؛ وثانيًا، إنّ العقل السليم غير المشوب وإن لم يتمكّن من الوصول إلى منزلة الكشف والشهود، ولا أن يتحقّق له إدراكٌ مستقلٌّ عن الشهود العرفاني ولكنه لا ينفي الحقائق التي تصل إليها المكاشفات بل لديه حيثية القبول.

والاصطلاح الآخر المستخدم من قِبل أهل المعرفة في هذا

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 384؛ الكتاب نفسه، انتشارات انجمن حكمت وفلسفة إيران، مصدر سابق، ص 248.

(2) **الفتوحات المكية**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، ج 4، ص 261.

المجال اصطلاح (العقل المنوَّر). يرى العرفاء أنّ وراء القوى الإدراكية كافّة لدى الإنسان، كالقوى الحسيّة والخيالية والعقلية، قوةً قلبية هي أشرف القوى وأكملها. ويعتقد هؤلاء أنّ القلب متى أدرك الحقائق بقواه الإدراكيّة وعن طريق الكشف، فإنّ نوره يسطع على كافة القوى التي هي دونه وينوِّرها. وفي هذه الحالة يتمكَّن العقل، وببركة النور المفاض من القلب، من إدراك الحقائق التي كان عاجزًا عن إدراكها بشكل مستقل. وهذا البيان مشابهٌ لبيان الفلاسفة في ما يرتبط بالقوى الإدراكيّة الحسيّة والعقلية؛ إذ إنّ الأولى عاجزة عن إدراك الكثير من الأمور بمفردها وتحتاج إلى الثانية في إدراكها. فالحس لا يمكنه إدراك الحركة والعليّة، وهذه المقولات لا يمكن للإنسان أن يدركها إلّا بواسطة العقل. فكما إنّ حواس الإنسان تصبح عقليّة، كذلك، في محل البحث، يمكننا القول إنّ العقل والخيال والحسّ يخضعون لتأثير قوة الإدراك القلبي فيتحولون إلى عقل، وخيال وحس قلبي، ويتنوّرون بنوره. وللقيصري في شرحه على **فصوص الحكم** تعبيرٌ مهمٌ في توضيح ذلك. يقول:

«... لأنّ القلب إذا تنوّر بالنور الإلهي، يتنور العقل بنوره ويتبع القلب، لأنّه قوةٌ من قواه، فيدرك الحقائق بالتبعيّة إدراكًا مجرّدًا من التصرّف فيها، ويُسلِّم أمرَه إلى الله المتصرف بالحقيقة في كلِّ شيء، ويعترف اعترافه الأوّل بقوله: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾»[1].

ويرى أهلُ المعرفة، وكما لاحظنا ذلك لدى ملّا صدرا، أنّ من غير الممكن أن يقع التعارض بين الحجيتين العقليّة والعرفانيّة، ومع

(1) القيصري، **شرح فصوص الحكم**، انتشارات مولى، ص 347؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 70.

قصور العقل عن الإدراك المستقل لبعض المعارف لا يمكنه أن يحكم بكذب بعض المعارف في ساحة العرفان التي يراها العقل محالة. فالملّا يرى العقل ميزانًا صريحًا وأنّ أحكامه كافّة صحيحة: «اعلم أنّ العقل ميزانٌ صحيح، وأحكامَه صادقةٌ يقينية لا كَذِبَ فيها، وهو عادل لا يُتصوّر منه جور»[1].

ويقول في موضع آخر:

«قال الشيخ الفاضل الغزالي: اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته. نعم، يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصُرُ العقل عنه، بمعنى أنه لا يدرَك بمجرد العقل، ومَنْ لم يُفرِّق بين ما يُحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخسُّ من أن يُخاطَب فيُترَك وجهلَه»[2].

ويشير الفناري إلى هذا أيضًا فيقول: «هو الكشف الصريح والذوق الصحيح مع مساعدة العقل النظري في الكلّ؛ إذ لا تُناقِضُ حجةٌ حجةً»[3]. وقد تقدم سابقًا ما نقلناه عن القيصري بأن العقلَ مُعتَبَرٌ في مرتبتِه، ولكنه يرى أنّ منهج الكشف أفضلُ، مع التأكيد على البرهان العقلي:

«المراد بالذوق، في اصطلاح العارف بالله، ما يجده العالِم على

(1) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، المجلد 2، ص 323؛ نقلًا عن: عين القضاة الهمداني، **زبدة الحقائق**، تصحيح: عفيف عسيران، ترجمة: مهدي تدين، تهران، مركز نشر دانشگاهي، چاپ اول، 1379 هـ ش. ص 97.

(2) المصدر نفسه، ص 322 ـ 323.

(3) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 28؛ المصدر نفسه، الطبعة الحجرية، ص 7.

سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد فإنّ كلًّا منها وإن، كان معتبَرًا بحسب مرتبته، لكنّه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفيّة؛ إذ ليس الخبر كالعيان»[1].

وبناء عليه، فإنّ إشكال العرفاء على العقل بأنّه، مع كونه معتبرًا، لا يصل، في قوة البرهان، إلى درجة الشهود، في محلّه.

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 716؛ المصدر نفسه، الطبعة الحجرية، ص 245.

الباب الثاني

وحدة الوجود أو التوحيد العرفاني

بعد أن تعرّضنا في الباب السابق للمقدِّمات التاريخيّة والمباني التي يقوم عليها العرفان، سوف نخصّص هذا الفصل للبحث حول نظريّة (الوحدة الشخصيّة للوجود) التي تشكِّل أهمّ مدعى للعرفاء بل تشكّل محورًا لمدّعياتهم. وسوف نعالج ذلك ضمن فصول ثلاثة:

ففي الفصل الأوّل سوف نقدّم تصويرًا دقيقًا لدعوى وحدة الوجود وفروعها ولوازمها؛ وفي الفصل الثاني نذكر البراهين الفلسفيّة المذكورة لإثبات هذا المدّعى؛ وفي الفصل الثالث نتعرّض للحديث عن نظرية وحدة الوجود في التعاليم الدينية.

والسير المنطقي للبحث يقتضي البحث في اللوازم والفروع المترتبة على النظريّة بعد إثباتها بالبرهان الفلسفيّ، ولكن لمّا كان الاطلاع على هذه اللوازم والفروع ممّا يساعد القارئ على الوصول إلى تصورٍ دقيق وكامل ويسهّل صياغة البرهان وتوضيحه، قمنا بتقديم البحث عن اللوازم والفروع على البحث عن الدليل.

كما إنّ للفصل الثالث أهميّته في هذا المجال، فمطابقة كلام العرفاء التعاليم الدينيّة من المسائل التي كانت تشغل العرفاء على الدوام؛ إذ كانوا يرون أنّ مجموع التعاليم الدينيّة لخاتم النبيين (ص) هو نتاج (الكشف التام المحمديّ)، وهو ميزان معارفهم وملاكها،

كما تتجلّى أهميّة البحث عن العلاقة بين التعاليم الدينية ومدّعى العرفاء المحوري. هذا، بملاحظة المواجهة التي تعرّض لها هذا الاتّجاه الفكري على مرّ التاريخ بدعوى تعارض تعاليمه مع التعاليم الدينية.

كما إنّ المباحث اللاحقة التي سوف نتعرّض لها ضمن عنوان (مقام الذات ومراتب التجليات) وكذلك المباحث التي سوف نتعرّض لها ضمن عنوان (الإنسان الكامل) لها ارتباط وثيق بهذا الباب. ويمكن القول إنّ من لوازم مسألة وحدة الوجود البحث عن كيفيّة صدور الكثرات، والبحث عن الإنسان الكامل الموحّد. ولذا ـ وكما أشرنا سابقًا ـ جمَعَ بعضُهم كافّة مباحث العرفان النظري تحت عنوان (التوحيد) و(الموحِّد)[1].

والملاحظة الأخرى أنّ العرفاء كافّة متَّفِقون في الرأي في ما يرتبط بوحدة الوجود وهم مُجمِعون على ذلك؛ وإن اختلفت عباراتهم وأسلوب بيانهم هذا المدّعى. نعم، يستثنى من ذلك علاء الدولة السمناني الذي يظهر منه علنًا مخالفة هذا المدّعى، وهذا ما جعل ابن عربي يهاجمه. بينما يرى صدر المتألهين أنّ اختلاف هذين العارفين مجرد نزاعٍ لفظي.

وعلى الرغم من الاتّفاق في الرأي بين العرفاء حول مدّعى وحدة الوجود سوف نتعرّض في المباحث الآتية، لا سيما في بحث مقام الذات ومراتب التجلّيات التي هي من تَبِعَات تطوّر نظريّة وحدة الوجود، لِمَا وقع من اختلاف بين أهل المعرفة في ذلك.

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص199؛ الكتاب نفسه، انتشارات انجمن حكمت وفلسفة ايران، ص48؛ عبد الله جوادي آملي، **تحرير تمهيد القواعد**، تهران، انتشارات الزهرا، چاپ اول، 1372 هـ ش.، ص547.

الفصل الثالث

وحدة الوجود: اللّوازم والفروع في علم العرفان

سوف نتعرّض في هذا الفصل لمسألتين:

الأولى: معنى وحدة الوجود؛ إذ نخضعها للبحث والتحليل بدقة؛

الثانية: الفروع واللوازم المترتّبة على تحديد معنى وحدة الوجود.

أ ـ معنى وحدة الوجود ومفهومها:

تشكّل مسألة وحدة الوجود مسألةً أساسًا وبنيويّة لها تأثيرها الواسع على نظام معرفة الوجود العرفانيّ، وتضفي على كافّة مباحث ما بعد الطبيعة بُعدًا جديدًا. وهذه المسألة تتشابه مع مسألة أصالة الوجود في مدرسة ملّا صدرا الفلسفيّة التي كان لها تأثيرها على كافّة المباحث المرتبطة بمعرفة الوجود في هذه المدرسة. ومن المستحسن، في البدء، أن نستعرض تاريخًا مختصرًا لآراء فلاسفة المسلمين حول (الوحدة والكثرة)، والعلاقة بينهما، لكي نتمكن، من خلال عمليّةِ مقارنةِ نظريّةِ وحدةِ الوجود بين النظريات المشائيّة، والصدرائيّة،

والعرفانيّة، من معرفة كيف أمكن لنظريّة وحدة الوجود أن تكون الرأي النهائي في فلسفة ملّا صدرا وأن تُصبح مقبولةً بنحوٍ أزاح سائر النظريّات عن ساحة المنافسة[1].

نظريّة المدرسة المشائيّة: نظريّة الكثرات المتباينة

ندرك أنّ مسألة أصالة الوجود أو اعتباريّته، كمسألة متمايزة، لم يُنظر إليها كمسألة مستقلة إلّا في فلسفة ملّا صدرا والفلسفة الإشراقيّة، ولكن يتمّ السعي الحثيث، عند البحث حول رأي المدرسة المشائيّة في مسألة (الوحدة والكثرة في الوجود)، لجمعِ الشواهد والنصوص، والنظرِ في البناء الفلسفيّ لهذه المدرسة لاستخراجِ نظريّةِ الفلاسفةِ المشائين حول أصالة الوجود أو اعتباريّته، ولبحث كيفيّة ارتباط الوحدة بالكثرة في الموجودات.

ويدرك هؤلاء الذين يبذلون جهدهم في هذا السبيل أنّ النظام الفلسفي المشائي لا يمتلك ذلك الكمال المعرفيّ في مباحث الوجود لكي يُتوقَّع منه نظريّةٌ متكاملة. ولكن استخراج القواعد العامّة لهذا النظام والمرتبطة بمعرفة الوجود بلحاظ كونها نصوصًا تاريخيّة، تساعدنا على التعمّق في فهم مسيرة التطوّر التاريخي للنظريّات الفلسفية المرتبطة بمعرفة الوجود في العالم الإسلامي.

والمنسوب إلى المدرسة المشائيّة بشكل غالب هو القضايا التالية:

1 ـ الوجود كلّه أصيل.

---

(1) إن بعض النظريات الأخرى مثل: (ذوق التأله) للدواني وإن كانت قابلة للبحث في هذا المجال، إلّا أننا سوف نجعل البحث التاريخي في المدارس الثلاث الأساس في تاريخ التفكير العقلي الإسلامي.

2 ـ الوجودات متباينة بتمام ذاتها.

3 ـ تتشارك كافة الوجودات في أمرٍ عام هو مفهوم الوجود.

4 ـ هذا المفهوم يصدق على مختلف الوجودات بنحو التشكيك.

يظهر بملاحظة هذه القضايا الأربع أنّ الكثرة الحقيقيّة متحقِّقة في عالم الخارج طبقًا لرأي المدرسة المشائيّة، وهذه الكثرات ترتبط وتتوحّد في أمرٍ لازمٍ عام لها خارج عن ذاتها. وهذا اللازم العام هو مفهوم الوجود نفسه الذي يُحمل على كافة الكثرات الخارجيّة بنحو التشكيك. وطبقًا لهذه النظريّة فإنَّ الذوات الخارجيّة للأشياء متباينة جميعًا، واشتراكها هو في مفهومٍ ذهنيٍّ خارجٍ عن ذواتها لكنّه في الآن نفسه عَرَض لازم لها.

وبناء عليه ليس ثـمّةَ أيُّ وجه اشتراك لا في الذات ولا في الحقيقة بين الوجود الجوهريّ والوجود العرضيّ ولا بين الوجود الواجبيّ والوجود الإمكانيّ، وجهة الاشتراك بينهما فقط في عُروض مفهوم الوجود عليها كافة. وبعبارة أدقّ، وجه اشتراك الموجودات المتباينة الخارجيّة يتمثّل في خصوصيّةٍ انتزاعيّة يُعبَّر عنها بالأمر الخارج عنها اللازم لها. والاشتراك في هذه الخصوصيّة الانتزاعيّة لا يؤدّي إطلاقًا إلى الاتّحاد والاشتراك الخارجيّ للوجودات الخارجيّة التي نبحث عنها. فكما هو الحال في بعض المفاهيم العامة كالتشخّص والوِحدة؛ إذ لا يؤدّي اشتراك الوجودات المتباينة في هذه العناوين العامّة المشترَكة إلى كون جهة الاشتراك هذه خارجيّة ولا إلى حضور التشخّص أو الوحدة إلى داخل ذواتها، فكذلك الحال في مفهوم الوجود بحسب المدرسة المشائيّة، فإنّ مفهوم الوجود العام محكوم بذلك أيضًا. فصرف حمل الوجود على الأشياء المتباينة الخارجيّة لا يؤدّي إلى تحقّق الوحدة الحقيقيّة بين ذواتها؛ لأنّ الوجود خاصيّة انتزاعيّة.

نعم، نشهد الشدة والضعف في كيفيّة حمل هذه الخصوصيّة الانتزاعيّة الخارجة عن الذات واللازمة لها في الوقت نفسه، وبتعبير الفلاسفة المشّائين فإنّ في حمل المفهوم العام على الموضوعات تشكيكًا وجوديًا. وهذه الخصوصيّة الانتزاعية تصدق على واجب الوجود بدرجةٍ أشد من صدقها على ممكن الوجود.

وكما نعلم فإنّ كلَّ مفهوم مشكّك لا بد من أن يشتمل على ما به الاشتراك والاتّحاد وما به الافتراق والامتياز، ولا بدّ من أن ترجع الثانية، بنحوٍ ما، إلى الأولى. ولمّا كانت المدرسة المشائيّة ترى أنّ الأعيان الخارجيّة متباينة بتمام ذواتها وأنّها فاقدة جهة الاشتراك الحقيقيّة، فقد جعلوا من المفهوم العام اللازم جهة الوحدة المطلوبة في موضوع التشكيك، ويرى هؤلاء أنّ هذا المفهوم نفسَه يقبل الشدّة والضعف في لزومه وفي حمله على الموضوعات. إذًا، هم ينسبون التشكيك إلى هذا المفهوم العام.

هذا الرأي هو ما استظهره الباحثون بمراجعة ظاهر نصوص المدرسة المشائية، وهذه النظريّة، وكما هو واضح، تجعل الكثرة في الأعيان الخارجيّة أصلًا وتؤكّد عليه. ويُطلَق على هذه النظريّة (التشكيك العام للوجود). وأمّا الوحدة بين الأعيان فقد جعلتها هذه المدرسة أمرًا انتزاعيًّا وخارجًا عن ذات الأشياء.

نعم، يؤكّد بعض الباحثين على أنّه لا ينبغي لنا أن ننظر بهذه البساطة إلى رأي المشائين في ما يرتبط بالوحدة والكثرة وبهذا النحو من الإفراط؛ لأنّ هذه النظرة لا تنسجم مع المباحث الأخرى لهذا النظام الفلسفيّ. فقد سعى بعضهم كملّا صدرا لتقديم تفسير لكلام هؤلاء يكون أكثر انسجامًا مع مبانيهم في مبحث العليّة. ففلاسفة المدرسة المشائية يرون أنّ علاقة العليّة والمعلولية هي علاقة عينيّة خارجيّة ويعتقد هؤلاء بوجود سنخيّة بين العلّة والمعلول. ومثل هذه

النظريّة حول العلاقة الخارجيّة بين العلّة والمعلول يَنتُج منها القول بوجود نحوٍ من الاشتراك العينيّ الخارجيّ، وإن كان بنحو الاشتراك والوحدة السنخيّة، في أصل الوجود. مع ملاحظة أنّ نسبة نظريّة (التشكيك العام) للمدرسة المشائيّة ترجع إلى التبسيط الزائد عن الحد للقضيّة.

ونكتفي بهذا المقدار من البحث في هذا المجال.

نظريّة الحكمة المتعالية: نظريّة التشكيك الخاص

سعى ملّا صدرا، ومن خلال ما أسّس له كمحورٍ مهمٍّ في فلسفته أي أصالة الوجود، إلى تصحيح النظريّة المشائيّة في معرفة الوجود وإعادة بنائها. وأوّل مفاد لمسألة أصالة الوجود هو الفصل بين (مفهوم الوجود) وسائر المفاهيم المماثلة له كالتشخّص والوحدة، بلحاظ صدقها على الحقائق الخارجيّة؛ تلك المفاهيم التي لم يرَ النظام الفلسفي المشّائي أيَّ فارقٍ رئيس بينها بلحاظ الحمل على الأشياء الخارجيّة. فملّا صدرا يرى أنّ من يتبنّى القول بأصالة الوجود، أي كون الوجود عينيًّا، فإنّ رؤيته في معرفة الوجود، لا سيما في بحث الوحدة والكثرة، سوف تتبدّل تمامًا.

فالتمايز الذي التزم به الملّا في ظلّ مقولة أصالة الوجود بين المفهوم العام للوجود والحقيقة العينيّة له، هو مفتاحٌ أساس في بحثنا الحالي. فهو على الرغم من قبوله مسلكَ المشّائين بأنّ مفهومَ الوجود أمرٌ انتزاعيّ خارجٌ عن الذّات، إلّا أنّه يؤكّد على أنَّهم لم يتمكّنوا من الوصول إلى الملاحظة الأساس وهي أنّ هذا المفهوم العام، وخلافًا لسائر المفاهيم المشابهة، يحكي عن الخارج نفسه وعن الواقع الخارجي عينه. فلدينا بإزاء مفهوم الوجود العام تلك الحقيقة الخارجيّة العينيّة نفسها للوجود والتي لها وجود بلا واسطة في الواقع نفسه.

وبعبارة أخرى: المحكي بمفهوم الوجود أصلُ ذاتِ الشيء وهويّته؛ ولكن المحكي في المفاهيم المشابهة كالوحدة، والتشخص، وغيرهما، هو خصوصيّةٌ في الهويّة الخارجية لا الهويّة الخارجيّة نفسها.

إنّ الالتزام بهذا المبنى الفلسفيّ المهم يدفعنا للالتزام بنوعٍ من الوحدة والاشتراك الخارجيَّين بين الأعيان الخارجيّة، لأنّ مفهوم الوجود في ذهننا ليس سوى مفهوم واحد، فإذا كان هذا المفهوم يحكي عن نفس الواقع دائمًا فهذا يعني أنّ كلّ ما هو موجود في نفس الواقع لا بد من أن يكون، في ذاته وفي أصل هويّته الخارجيّة، مشترِكًا مع غيره لكي يصح انتزاع مفهوم واحد. وهذا الاشتراكُ وجهةُ الوحدةِ هما ما يُطلق عليه نفسه في اصطلاح مدرسة ملّا صدرا (الحقيقة العينيّة للوجود). وهذه حقيقة عينيّة وليست حملًا لمفهوم الوجود العارض على المصاديق الذي له مراتب من الشدَّة والضعف ويُقال: إنَّ هذه الحقيقة هي حقيقة واحدة ذات مراتب.

ويُطلق على نظريَّة ملّا صدرا هذه اسم (التشكيك الخاص). ونظريّة التشكيك الخاص هذه ليست هي الرأي النهائي للملّا صدرا في هذا المجال. بل الرأي النهائي والراقي للملّا صدرا في هذا المجال هو رأي العرفاء والمعروف بوحدة الوجود، ولكن، وكما ذكر ذلك ملّا صدرا نفسه، لا بد، وبلحاظٍ تعليميّ لأجل فهم رأيه النهائي هذا، من التعرّف أولًا على النظريّة المتوسّطة لكي يأنس بها ذهن المخاطب. وطبقًا لنظريّة التشكيك الخاص للملّا صدرا فلن نعود أمام وحدة مفهوميّة انتزاعيّة أو حتّى وحدة سنخيّة كوحدة أفراد النوع الواحد في أصل النوع؛ لأنّنا لا نجد في الوحدة السنخيّة واحدًا حقيقيًّا خارجيًّا. فالوحدة السنخيّة وحدة بالقوة بلحاظ النوع وترتبط بالذهن وهي حقيقة واحدة بالفعل لا وجود لها إلّا في مرتبة

الذهن. نعم، الخارج، وبسبب التسانخ، له قابليّة الوحدة؛ وأمّا التشكيك الخاص فيَرى حقيقة الوجود أمرًا عينيًّا واحدًا له مراتب. فملّا صدرا يرى أنّ كثرة الأعيان الخارجيّة حقيقيّة والوحدة أيضًا حقيقيّة. ولذا يرى بعض شرّاح الفلسفة الصدرائيّة أنّ التصديق بالتشكيك الخاص الصدرائي يتوقّف على التصديق بأربع قضايا هي[1]:

1 ـ الكثرة حقيقيّة؛

2 ـ الوحدة حقيقيّة؛

3 ـ الكثرة ترجع إلى الوحدة؛

4 ـ الوحدة ترجع إلى الكثرة.

والقضيتان الأخيرتان تهدفان إلى بيان العنصر الأساس في التشكيك وهو عينيّة ما به الامتياز وما به الاشتراك في التشكيك الخاص. وتصوّرُ كلٍّ قضيّةٍ من هذه القضايا، وإن لم يكن سهلًا، ولكنّ الجمع بينها أي جمع الوحدة والكثرة بنحو ينفي كلٌّ منهما الآخر هي من أهمّ المصاعب التي تواجهها فلسفة ملّا صدرا. إنّ تقديم صورة عن الجمع بين الوحدة والكثرة يتوقّف على معرفة مراد ملّا صدرا من الوحدة، فأي نوعٍ من الوحدة هذا؟ يمكن أن نجعل الوحدة الخاصة التي يريدها هذا النظام الفلسفي ما يعادل (الوحدة السنخيّة) أو (الوحدة العدديّة) أو (الوحدة الساريّة) أو (الوحدة الحقّة السارية).

فالوحدة السارية هي خصوصيّة تمتاز بها الحقيقة التي تسري في

(1) عبد الله جوادي آملي، **رحيق مختوم**، قم، مركز نشر اسراء، چاپ اول، 1417 هـ ق/ 1375هـ ش.، ص548.

الكثرة ويمكنها أن تجمع الكثرة فيها ولا يضرّ ذلك إطلاقًا بالوحدة العينيّة والحقيقيّة فيها.

وخلافًا للصورة الأوليّة، فإنّ كافّة أقسام الوحدة لا تقع مقابل أقسام الكثرة. بل بعض أنواع الوحدة والكثرة لا تقابل بينها بل هي إلى جانب بعضها بعضًا. وللحاجي السبزواري عبارة في **حاشية الأسفار** في تقرير ذلك وهي: «وأنّ الكثرة... لا تنافي الوحدة الحقّة، بل تؤكّدها، فإنّها كاشفة عن الأشمليّة والأوسعيّة»[1]. ويُطلق على هذه الكثرة تسمية الكثرة النوريّة، وهي الكثرة التي تتلاءم مع الوحدة بل تكون مؤيِّدةً لها. بل من غير الممكن الوصول إلى تصوّرٍ صحيحٍ من الوحدة السارية دون تصوّر الكثرة التي تشمل الوحدة.

وجرت العادة على الاستفادة من بعض الأمثلة لتسهيل فهم بعض المسائل الفلسفيّة المعقّدة. وفي مسألة التشكيك يشكّل مثال النور مثالًا جيدًا لبيان ذلك. ويلجأ بعضهم لتوضيح هذا المثال بنحو يكون موجبًا لتوهّم نوعٍ من الوحدة السنخيّة في بحث التشكيك. وفي هذا التمثيل يُجعل نور الشمس، ونور الضوء ـ أيًا كان مصدره ـ، ونور الشمع أمثلةً للنور المتكثر المتشارك في أصل النور، فها هنا كثرة ووحدة. واختلاف نور الثلاثة في شدّة النور وضعفه ليس شيئًا سوى أصل النور. ولكن لأجل جعل هذا المثال أكثر تطابقًا مع الوحدة السارية المرادة في التشكيك الخاص، يشرح بعضهم المثال بالشكل الآتي: إنّ الوحدة السارية هي كالنور القويّ الذي يضعف عند انتشاره كلّما ابتعد عن مركز النور، يبدأ بافتقاد قوّته حتّى يُمحى في الظلام. فيمكن القول إنّ هذا الطيف بتمامه، من أشد مراتبه وإلى أضعفها، ليس إلّا نورًا واحدًا بنظرةٍ، وهو بنظرةٍ أخرى في كلِّ مرتبةٍ

(1) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج6، ص22، تعليقة السبزواري.

من مراتبه الشديدة والضعيفة متمايز، والطيف بتمامه متشكِّل من الكثرات النوريّة المختلفة بالشدّة والضعف. والجمع بين هاتين النظرتين يساعدنا على فهم الوحدة السارية.

والبيان الآخر المساعد على فهم التشكيك الخاص والوحدة السارية والمعتمِد على أحد المفاهيم المؤسَّسة في نظام الفلسفة الصدرائيّة، هو نوع العلاقة بين العلّة والمعلول في هذا النظام الفلسفيّ. فملّا صدرا، بعد أن يصرّح بعدم كفاية أقسام الحمل المذكورة في الفلسفة الإسلاميّة، يقدّم نوعًا جديدًا من الحمل ليستفيد منه في بيان المقاصد الفلسفيّة لهذا النظام. وهو ما يُطلق عليه (حمل الحقيقة والرقيقة) والذي هو قائم بين العلّة والمعلول. ومفاده أنّ المعلول ليس سوى نسخةٍ ضعيفةٍ ورقيقةٍ من وجود العلّة لا غير. وبهذا يَظهر نوعٌ من الوحدة بين العلّة والمعلول. فثمّة حقيقةٌ واحدة موجودة في العلّة وفي المعلول، ولكنّ وجود هذه الحقيقة في العلّة في مرتبةٍ شديدة، وأمّا وجودها في المعلول فهو وجود في مرتبة ضعيفةٍ هي التي يُعبّر عنها بالرقيقة. ومثل هذا الحمل لا يمكن بيانه من خلال الوحدة السنخيّة، بل مثل هذا الحمل لا يمكن إدراكه وفهمه إلّا في التشكيك الخاص الذي يُرجِع الوحدة الحقيقية إلى نفس الخارج، والكثرات إلى المراتب والدرجات الضعيفة والشديدة للحقيقة الواحدة.

ويعبّر ملّا صدرا، كما يعبِّر شراح فلسفته، عن الوحدة السارية بأنّها الوحدة الشخصيّة؛ أي ليس لدينا في الخارج، بحسب الحقيقة، إلّا حقيقةٌ واحدة بالشخص وهي تشمل الكثرات. ولكي يقرّب هذا المعنى للأذهان يرى هذا المعنى مماثلًا لبحث (النفس الرحماني) الذي يَبحث عنه أهل المعرفة. أي أنّ اشتمال الحقيقة الواحدة للوجود على الكثرات ليس شمولًا ذهنيًا وكليًا، بل كالشمول الذي

يذكره العرفاء للنفس الرحماني نسبة إلى كثرات وتجليّات الحق: «إنّ شمول الوجود الأشياءَ ليس كشمول الكليّ للجزئيّات؛... بل شموله من باب الانبساط والسريان»[1].

ويقول أيضًا: «شمولُ حقيقةِ الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمولِ معنى الكليّ للجزئيّات وصدقِه عليها، كما نبّهناك عليه من أنّ حقيقة الوجود ليست جنسًا ولا نوعًا ولا عرضًا؛ إذ ليست كليًّا طبيعيًّا؛ بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلّا العرفاء الرّاسخون في العلم، وقد عبَّروا عنه تارة بالنَّفَس الرحماني»[2].

النظريّة العرفانيّة: وحدة الوجود وكثرة المظاهر

خلافًا لنظريّة التشكيك الخاص لدى ملّا صدرا والذي يرى فيها أنّ الحقيقة العينيّة للوجود، في عين ما لها من وحدة حقيقيّة، هي ذاتُ كثرة حقيقيّة في المراتب التشكيكيّة لتلك الحقيقة الواحدة، فإنّ العرفاء يرون أنّ الوجود، كحقيقةٍ عينيّة وخارجيّة، هو الأصيل وهو واحد لا غير.

ويرى هؤلاء أنّنا عندما نتحدّث عن حقيقة الوجود التي لها الأصالة لا يمكننا الحديث عن الكثرة؛ لأنّنا لا يمكننا أن نصف شيئًا غير ذلك الشيء الواحد المطلق بصفة الوجود. نعم، لا يعني ذلك نفي أيّ نوعٍ من الكثرة في عالم الواقع؛ فالعرفاء لا ينفون الكثرة المشهودة في الأعيان الخارجيّة مطلقًا ولا يرون أنّها خيال ووهم محض. ولكنّهم مع ذلك يرون الكثرات الموجودة كثرةً في

(1) صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، ترجمة: جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش، 1375 هـ ش.، ص7.

(2) **المشاعر**، مصدر سابق، ص8، ص41؛ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص21.

الوجود، بل هي كثرةٌ في مظاهرِ الوجود الواحد المطلَق وشؤونِه. فليست الكثرة في عرضِ الوحدةِ ومساويةً لها في الحقيقة كما هو عليه في نظريّة التشكيك الخاص كما تقدّم بيانه. فلا يمكننا أن نعتقد، كما ذكره بعض شرّاح فلسفة ملّا صدرا، بأنّ وجود الحقّ تعالى هو كسائر الموجودات له حظٌّ من مرتبة خاصّةٍ من الحقيقة الواحدة؛ أي أنّ أرقى مرتبة في السلسلة التشكيكيّة للوجود هي وجود الحقّ، وأمّا سائر المراتب فلها مراتب أدنى من حقيقة الوجود في مقابل المرتبة الوجوديّة للحقّ تعالى.

وبعبارةٍ أكثر دقّةً؛ الوجود يُحمل على وجود الحقّ فقط بنحو حقيقي ذاتيّ، ولا يحمل على غيره كذلك، فوجود الحقّ تعالى هو الوجود المطلق الواحد وتمام الكثرات المشهودة ليست سوى شؤون مظاهر وتجليّات الحقّ. فصفة الوجود لا تُطلق على هذه الكثرات الشأنيّة إلّا عن طريق المجاز وبالعرَض. فالعرفاء يرون أنّ القبول بالكثرة لواقعٍ لا يمكن إنكاره لا يستلزم القبول بأنّ إطلاق صفة الوجود على هذه الكثرات يكون حقيقيًّا، بل تتَّصف هذه الكثرات بالوجود بنحوٍ مجازيّ؛ لأنّ ما هو بالذّات مصداقُ الوجود له خصوصيّةٌ هي (الإطلاق) و(عدم التناهي) وهي تمنع وصف أيّ أمرٍ آخر بوصف الوجود بنحو الحقيقة. إذًا، مصداق الوجود بالذّات واحد لا غير.

إذًا، نحن في نظريّة وحدة الوجود أمام حقيقةٍ واحدةٍ ذات شؤون، وذلك خلافًا لنظريّة التشكيك الخاص التي ترى أنّ الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب.

إذًا، من المسائل الأساس التي وقع فيها الاختلاف في الرأي بين المدارس الثلاث: المشائية، والحكمة المتعالية، والعرفان هي كيفيّة تصوير الكثرة الموجودة وتحقّقها وعلاقتها بالوحدة. فهذه

المدارس الثلاث لا تنكر واقع الكثرة، ولكنّها تختلف في تفسير كيفيّة هذه الكثرة الواقعيّة. فنحنِ نلحظ في البداية تفسيرًا غامضًا لدور الكثرة في الحقيقة الخارجيّة، ثمّ نلحظ تفسيرًا آخرَ يرى أنْ لا تقابل بين الوحدة والكثرة بل هما إلى جانب بعضهما. وبالنسبة إلى الوحدة فهي تؤكِّدها وتفسِّرها. وختامًا نلحظ أرقى تفسير للكثرة في العرفان؛ إذ يرون الكثرة في حدّ المجاز[1].

بعد عرض هذه الصورة العامة التي ذكرناها حول مدّعى العرفاء لنظريّة وحدة الوجود لا بدّ لنا من أن نذكر مستند هذا البيان. ونوضح هنا كلام السيد حيدر الآملي في كتاب **نقد النقود في معرفة الوجود** الذي سيشرح فيه الأصول الثلاثة الأساس في علم معرفة الوجود لدى العرفاء. فالأصل الأوّل حول إطلاق الوجود، والأصل الثاني حول وجوب الوجود، والأصل الثالث حول ظهور الوجود وكثرته. وحيث كان محور بحثنا حول كيفيّة تفسير الكثرة فسوف نقتصر على نقل كلامه عن الأصل الثالث. فالآملي يعتمد على أصولٍ أخرى في بيانه هذا الأصل ومفاده أنّ وجود الحقّ تعالى موصوف بالإطلاق، والبداهة، والوجوب، والوحدة، وهذا المضمون ثابت بطرق متعدّدة نقليّة، وعقليّة، وكشفية، وهذه الحقيقة الواحدة لها ظهورات وكثرات تظهر منها كمظاهرَ وتعيّناتٍ وشؤونٍ لها.

(1) يرى بعضهم في تفسيرهم نظرية التشكيك الخاص الصدرائي أنها ترجع إلى نظرية وحدة الوجود ولا يرون فارقاً بينهما. ولكننا نقول إن تصوير هؤلاء الأكابر نظرية التشكيك الخاص وأنه بمعنى الوجود الواحد الساري وأن الممكنات هي الوجود الفقري لا يمكن حمله على رأي العرفاء من كون الكثرات مصداق الوجود بالعرض. فهذا التفسير فيه نوع من عدم الدقة والتسامح في مباني العرفاء ونصوصهم ونظرية التشكيك الخاص.

«الأصل الثالث: في بحثِ الوجودِ وظهورِه وكثرته: اعلم أنّ هذا الوجودَ أو الحقّ تعالى، الذي ثبت إطلاقه وبداهته ووجوبه ووحدته نقلًا وعقلًا وكشفًا، له ظهورٌ وكثرةٌ في صور المظاهرِ والمجالي»[1].

كما يذكر في موضع آخر أنّه ليس في عالم الوجود شيءٌ غيرُ الحقِّ تعالى ومظاهرِه؛ وهي الأسماء والصفات والكمالات والخصوصيّات المختصّة بالحقّ تعالى. إذًا، ما يُطلق عليه في العالَم اسمُ الخَلْقِ والعالَم ليس سوى مظاهر للحقّ تعالى ولا وجود له إلّا بشكلٍ اعتباريّ.

«الغرض أنّه ليس في الوجود إلّا هو ومظاهرُه المسمّاةُ بالخَلْق والعالَم وغيرُ ذلك، وإن كان له في كلِّ مظهرٍ حُكْمٌ دون غيره بحسب الأسماء والصفات والكمالات»[2].

إذًا، يمكننا تلخيص رأي أهل المعرفة بهذه العبارة: «فحينئذٍ لا يكون في الوجود حقيقةٌ إلّا هو تعالى وأسماؤه وصفاتُه وكمالاتُه وخصوصيّاتُه، ولا تكون المظاهر والخلق والعالم إلّا أمرًا اعتباريًّا ووجودًا مجازيًّا»[3]. ويذكر القيصري في هذا المجال التالي: «وهو ـ أي الوجود ـ حقيقةٌ واحدة لا تَكَثُّرَ فيها، وكثرةُ ظهوراتِها وصوَرِها لا تقدح في وحدة ذاتها»[4]؛ وما يكشف لنا المسألة بوضوح أكثر عبارة صائن الدين تركة: «إنّ الوجود المطلق بالمعنى الذي ذهب إليه

---

(1) حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مصدر سابق، ص659.

(2) المصدر نفسه، ص667.

(3) المصدر نفسه، ص668.

(4) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، داود بن محمود القيصري، مصدر سابق، ص16؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص6.

المحقّقون لا على ما اصطلح عليه المتأخّرون... له أحوالٌ أوليَّةٌ يسمّونها بهذا الاعتبار شؤونًا ذاتية»[1]. كما يقول في موضع آخر: «فإنّ الوحدة هي الذاتيّة له، والكثرة إنّما هي لواحقٌ عَرَضَت له بحسب صفاتٍ معدومةٍ بالذات موجودةٍ بالعرض»[2].

يذكر الفناري في **مصباح الأنس** أولًا أدلّةً لإثبات الوحدة الشخصيّة، ثمّ يتعرّض للشبهات ويجيبُ عنها.

وحاصل الشبهة السادسة أنّ الوجود يتّصف بالكثرة من خلال الكثرة في المظاهِر والمَجالِي، ولا يمكن أن يكون الأمرُ المتكثّرُ واجبَ الوجود؛ لأنّ الوحدة من الصفات الضروريّة للواجب، مع أنّ العرفاء يرون الواجبَ واحدًا، وأنّ الموجود الوحيد في هذا العالم، ويرون أيضًا التكثّر في المَجالِي.

ويجيب الفناري على هذه الشبهة بأنّ الكثرة والتعدّد في النِّسَب والشؤون للشيء الواحد لا تؤدّي إلى الكثرة في عينه وذاته، والواجب ليس بمستثنًى من هذه القاعدة: «الشبهة السادسة: أن يكون يتكثّر بتكثّر المجالي، والمتكثّر لا يكون واجبًا؛ إذ يجب وحدته. وجوابُها أنّ المتكثر والمتعدد نسبه وشؤونه لا عينه»[3].

وحدة الوجود في قالب المثال

لا بد لنا، قبل أن نخوض في بحثٍ دقيق وتحليل فلسفيّ لدعوى وحدة الوجود، من أن نبيّن أمرًا له فائدة وهو أنّ العرفاء وأنصار

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص257؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص110.

(2) المصدران نفسهما: بوستان كتاب، ص255؛ انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، ص108.

(3) سوف يأتي مزيد توضيح لهذه المصطلحات.

نظريّة وحدة الوجود اعتمدوا على أمثلةٍ عِدّة لتوضيح مدّعاهم. وإن كانت هذه الأمثلة لا تصلح لبيان المدّعى من كافّة جهاته، ولكنَّ كلَّ مثالٍ منها يَكْفَلُ بيانَ جهةٍ من جهات هذا المدّعى.

أحد هذه الأمثلة هو مثال المرآة؛ فالشخص الذي يقف أمام أكثر من مرآة تختلف في كونها مقعّرة أو محدّبة؛ فإنَّ من الطبيعي أنّ صورته سوف تختلف من مرآة إلى أخرى. فهنا شخص واحد له مظاهر مختلفة في مواطن مختلفة. وتعدّد المظاهر هذا لا يؤدّي إلى التعدّد في أصل ذاته، بل هو حقيقة واحدة لها مظاهر متعدّدة. إذًا، نحن في هذا المثال أمام وحدة في الذات وكثرة في الظهورات والمجالي. وهكذا الحال في نظريّة وحدة الوجود فها هنا ذاتٌ واحدةٌ مطلقةٌ لها مظاهرُ وتجلياتٌ كثيرة.

المثال الثاني: مثال الموج والبحر، فالبحر حقيقة واحدة فيه أمواجٌ لا حدّ لها، ذاتُ مظاهرَ مختلفةٍ هي تجليّاتٌ لها. فهذه الأمواج ليست سوى الماء المكوِّن لهذا البحر. فكلُّ ما هو موجود هو هذا البحر الذي يظهر على شكل أمواج. فالأمواج في عين كثرتها المشهودة هي حقيقة هذا البحر الواحدة. فالبحر في هذا المثال مثالٌ للوجود الواحد المطلق والأمواج مثال لكثراته الشأنيّة.

المثال الثالث: مثال النقطة والحروف. فإنّ كافّة الحروف، على تكثّرها واختلافها، تتكون من النقطة[1]. فهذه النقطة تارةً تأخذ شكل حرف الألف وأخرى تأخذ شكل حرفٍ آخر، فالنقطة هنا مثالٌ للوجود المطلق الحقّ، والحروف المتكثّرة مثالٌ للكثرة في تعيّناتِ تلك الحقيقة الواحدة ومظاهرِها وشؤونِها.

---

(1) المراد من النقطة في هذا المثال ليس المعروف في الاصطلاح الفلسفي والرياضي؛ إذ لا وجود للأبعاد الثلاثة في اصطلاحهم.

نقد نظرية وحدة الوجود

إنَّ نظريّة وحدة الوجود، على الرغم من جاذبيّتها الواسعة، واجهت، بما هي نظريّة جديدة ترتبت عليها آثار مهمّة، كثيرًا من الانتقادات. وكثرة ما وجّه من نقد على هذه النظريّة هو من أهمّ الشواهد على أهميّة هذا المدّعى المبحوث عنه.

ومن أهمّ هذه الإشكالات النقديّة هو أن نظريّة وحدة الوجود نظريّة تعاني من تناقضٍ واضح في داخلها. وبعبارةٍ أخرى: إنّ وحدة الوجود مفهوم متناقض كتناقض (إنسان/ لا إنسان) (أعزب/ متزوِّج) (مربع/ مثلث)، ونظرًا إلى ذلك لا تمتلك هذه النظريّة أي بيان عقلانيّ ـ منطقي. فدعوى هذه النظريّة، أنّ الوجود الواحد المطلق الذي لا وجود لشيء غيره هو، في عين كونه كذلك، تشكِّلُ الكثراتُ، التي هي عدم وخيال، مظاهرَ ذلك الواحد وشؤونَه، هذه الدعوى تؤدّي إلى الجمع بين النقيضين. فإن كان الوجود واحدًا لا غير فنصل من ذلك، وبشكلٍ منطقيّ، إلى أنّ الكثرة أيضًا لا وجود لها، وأنّ ما يظهر بعنوان الكثرة ليس سوى وهم. ومن جهةٍ أخرى إذا كان للكثرات حظٌّ من الواقع في نفس الأمر، بأيِّ شكل من الأشكال، فلا بدّ من أن نرفع اليد عن مقولة إنّه ليس في الوجود إلّا شيء واحد. وكما لاحظنا في الفصل السابق فإنّ هذه الملاحظة لم يسجِّلها أولئك الذين لا ينسجمون مع علم العرفان، بل بعضُ الباحثين المختصّين البارزين بعلم العرفان أمثال (والتر استيس) وغيرِه؛ فقد بحثوا في مدّعى العرفان هذا، وكذلك الحال مع الفلاسفة الذين كانت لديهم قراءة خاصة لفلسفة ملّا صدرا.

ولذا فإنَّ استيس يرمى للقول إنّ نظريّة وحدة الوجود هي نظريّة متناقضة ولا يمكن تقديم بيان عقلاني ـ منطقي لها. وقد عالجنا في الباب الأوّل نظريّةَ استيس تفصيليًّا، وذكرنا أجوبةً مختلفة على ما

ذكره حلًّا ونقضًا. وسوف نتعرّض هنا لبيان مدَّعى العرفاء وتحليله بدقّة في هذا المجال، وسوف نوضح أنّ نظريّة وحدة الوجود لو بُيِّنَت من خلال الاعتماد على المفاهيم الفلسفيّة الدقيقة فلا تناقض فيها أبدًا؛ بل سوف تُشكِّل أدقَّ نظريّةٍ تَكفَلُ بيانَ علاقةِ الوحدةِ بالكثرة والجمع بينها.

التحليل الدقيق لنظريّة الوحدة الشخصيّة للوجود

عالج أنصار نظريّة وحدة الوجود الإشكاليّة المذكورة آنفًا عن طريق الحل تارةً والنقض أخرى. ولمّا كان أنصار هذه النظريّة ومنتقدوها قد تعرّضوا لها بالبحث ضمن مصطلحات ومباني فلسفة ملّا صدرا[1]، فإنَّ الجواب النقضيّ سوف يبتني على افتراض أنّ الطرف المقابل مسلّم لمباني الحكمة المتعالية، ولذا فالجواب يعتمد على أصول الحكمة المتعالية ومنها أنّ الأصالة هي للوجود وأنّ الماهيّات أمورٌ اعتباريّة، ومعنى أصالة الوجود أنّ الحقيقة العينيّة ليست سوى حقيقة الوجود وهي في الواقع مصداقٌ بالذات لصفة الموجود، وهو الحقيقة الوحيدة الخارجيّة للوجود. فالماهيّات ليست إلّا وجودات اعتباريات. نعم، المراد من كونها اعتباريّة أنّها ليست مصداقًا بالذّات للموجود. وأنّ هذا المحمول يُحمل عليها بالعرض وبالمجاز فقط.

وهنا يأتي السؤال التالي حول الماهيّات. فهل هي موجودة أم معدومة؟ فإذا كان الوجود فقط هو قوام حقيقة الأعيان الخارجيّة أليس معنى ذلك أنّ الماهيات ليست موجودة وأن تصوّر كونها

---

(1) إنّ غالب الذين اتخذوا موقفًا، من خارج محيط مدرسة الملّا صدرا الفلسفية، من نظرية وحدة الوجود هم مخالفون بشكل عام لهذا الاتجاه في تاريخ الفكر الإسلامي والذي يحمل عنوان العرفان والفلسفة.

موجودة ليس إلّا نوعًا من الوهم أو الاعتبار الذي ليس له منشأٌ في الخارج؟

وبعبارةٍ أُخرى: إذا كانت الحقيقة الخارجيّة هي مصداقًا بالذات للموجود فلا بد من أن تكون الماهيّات عدمًا محضًا. مع أنَّ أتباع مدرسة ملّا صدرا الفلسفيّة من أصحاب الرأي، لا يرون أنّ الماهيّات عدمٌ محضٌ وأن لا وجود لها في نفس الأمر؛ بل في نظريّة وحدة الوجود، مع التصريح بأنّه ليس في الوجود إلّا وجود الحق، يرون الكثرات الإمكانيّة مجالِيَ ومظاهرَ لهذه الحقيقة. وعلاقة هذه الكثرات بالوجود الحقّ هي كعلاقة الماهيّة بحقيقة الوجود. فكما لا يلزم من القول بأصالة الوجود نفي كون الماهيّات واقعًا، فكذلك لا يلزم من القول بنظريّة وحدة الوجود نفيُ الكثرات الإمكانيّة. إذًا، على من يوجِّه نقدَه لنظريّة وحدة الوجود أن يسلّم بهذه النظريّة كما سلّم بالجواب المذكور عن هذا الإشكال في فلسفة الحكمة المتعالية.

إنّ ما يهمنا هنا هو تقديم جوابٍ حليٍّ وتحليلٍ دقيقٍ وعقلانيٍّ لهذه النظريّة. وما يفيدنا هنا هو معرفة الفارق بين (المعدوم المحض) و(المصداق بالعرض للوجود) من وجهة نظر فلسفيّة. فليس كلُّ ما لا يصدق عليه مفهوم الوجود بالذات عدمًا محضًا، وخيالًا، ولا حظ له من الواقع، أو هو أمرٌ وهمي فقط. فكون الشيء أمرًا مجازيًّا لا يعني أنّه وهم. وهذا يصدق من وجهة نظر فلسفة الحكمة المتعالية على وجود الماهيّات أو عدمها.

نعم، ها هنا يأتي سؤالٌ مهم وهو: ما هو المعنى الدقيق والعلميّ لمصطلح (الوجود بالعرض والمجاز) و(الوجود بالذات)؟ ويذكر ملّا صدرا، عند بيانه كيفيّة تقرّر الماهيات طبقًا لنظرية أصالة الوجود، أنّ الماهيّات موجودة بالعرض والمجاز، وأخرى أنّها موجودة بحيثيّة تقييديّة هي الوجود. ويُظهر البحث والتتبّع لكلماته أنّ

هذه التعابير المذكورة من قِبَله حول الماهيّات لها معنًى واحدٌ في النظام الفلسفيّ للحكمة المتعالية. ولكن ما هو المراد منها؟ يظن بعضهم أنّ مثلَ هذه التعابير تسامحيّةٌ وإجماليّةٌ وصيغت للفرار من تقديم بيانٍ عميق فلسفيّ وللهروب من تقديم إجاباتٍ صريحة وواضحة. ولكنّ البحث الدقيق في مباني الحكمة المتعالية يشهد على أنّ هذه التعابير والمفاهيم لها معنًى في غاية الدقة متى ما وُضعت في إطارِ تحليلٍ عقليٍّ - فلسفيٍّ. وهذا التحليل يفيد أيضًا في الوصول إلى فهمٍ دقيقٍ لنظريّةِ وَحدةِ الوجود. ولذا، لا بد من السير بشيء من الجديّة في هذا المجال. ولا بدّ، لأجل فهم هذه الحقيقة من خلال هذا التحليل الدقيق، من التعرّض لبعض المباحث من باب المقدّمة حول أنواع الحيثيّات في فلسفة الحكمة المتعالية.

سنتعرّض هنا لبعض الآراء العلميّة الدقيقة التي أسَّسها ملّا صدرا في نظامه الفلسفيّ. نعم، سوف نسعى نحن لتطوير هذه الآراء وإغنائها بملاحظة ما ذكره الفلاسفة من أتباع مدرسة الحكمة المتعاليّة.

أمّا الحيثيّات التي تطرح عادة لكيفيّة حمل المحمول على الموضوع فهي عبارة عن: الحيثيّة التعليليّة، والحيثية التقييديّة، والحيثية الإطلاقيّة. وسوف نقوم بتوضيح وبيان هذه المصطلحات.

الحيثيّة التعليليّة

عند حمل صفةٍ على موضوع قد يتّصف الموضوع بالمحمول أحيانًا مع كون علّة اتّصافه شيئًا آخر غير الموضوع. فعندما نقول: «وجود الشجرة موجود» فإنّ حمل كلمة موجود على الموضوع أي على وجود الشجرة يكون بنحو الحقيقة، والموضوع موصوف بهذا الحكم واقعًا، أي أنّه مصداق بالذات للمحمول، ولكنّ هذا

الاتّصاف لا علّة له سوى وجود الشجرة الذي هو علّة إيجاد الشجرة وواسطة في اتّصاف الحكم بالوجود على وجود الشجرة[1]. وهذه الواسطة التي هي غير الموضوع هي حيثيّة تعليليّة لاتِّصاف المحمول بالموضوع. ويذكر بعضهم تمثيلًا عرفيًا لأجل تقريب الفكرة إلى الذهن ولا تخلو الإشارة إلى هذا التمثيل من فائدة، فلنلحظ ماءً تحت النار تبدأ عملية تسخينه بشكلٍ تدريجيّ فالماء يوصف بأنّه ساخن حقيقة وهو كذلك، ولكن علّة سخونته شيء غير الماء وهو النار. فالنار هنا هي حيثية تعليليّة لتسخين الماء.

الحيثية التقييديّة

عند الحديث عن اتّصاف موضوع بوصفٍ بتوسط حيثيّةٍ تقييديّة أو حمل صفةٍ ومحمولٍ عليه، فإنّ المتَّصف بتلك الصفة بالذات وبالحقيقة ـ وخلافًا للحيثيّة التعليليّة ـ ليس الموضوع نفسه بل الموضوع يوصف به دائمًا ثانيًا وبالعرض. وبعبارةٍ أخرى: ثمّة أمر يقوم بدور الواسطة في نسبة الوصف إلى الموضوع. والموصوف بهذه الصفة بحسب الحقيقة هو تلك الواسطة ومن خلال هذا الاتِّصاف الحقيقي والارتباط القائم بين الموضوع وبين الواسطة فإنّ الموضوع يتّصف بالصفة المنظورة ثانيًا وبالعرض.

ومثال ذلك عندما نقول: البياض أبيض، فإنّ الحكم بالبياض يتعلّق أولًا وبالذّات بموضوع القضيّة، وأمّا عندما نقول: الجسم أبيض فإنّ موضوع القضية أي هذا الجسم لا يتّصف بالبياض في الحقيقة وبالذات، بل ما يتّصف حقيقةً بالبياض وكما تقدّم في القضيّة الأولى هو البياض نفسه، وهذا الجسم، بما له من ارتباط واتّحاد

(1) يعلم القارئ أن المثال المذكور يبتني على أساس نظرية التشكيك الخاص لا وحدة الوجود.

بعنوان كونه محلًّا مع قيد البياض بعنوان كون البياض حالًّا، متّصفٌ بهذا الوصف ثانيًا وبالعرض. فالتعبير الصحيح في ما يتعلّق بالقضية الثانية هو التالي: «هذا الجسم أبيض بتوسط البياض». والواسطة هنا هي من نوع الحيثيّة التقييديّة. فالاتّحاد والارتباط القائم بين القيد والموضوع (وإن كان ارتباطًا واتّحادًا اعتباريًّا) هو المصحِّح لنسبة المحمول إلى الموضوع بتوسط تلك الحيثيّة التقييديّة. ولو لاحظنا الواسطة في المثال السابق بمعنى كونها حيثيّة تعليليّة فيصبح معنى القضية أنّ الجسم متّصف في الحقيقة بالبياض وأنّ الجسم محكوم بذلك بالذّات؛ ولكنّها لو كانت حيثيّةً تقييديّةً فالموضوع لا يتّصف بالبياض بنحو الحقيقة إطلاقًا بل يتَّصف بذلك مجازًا وبعنوانٍ ثانويّ؛ وذلك باعتبار اتِّحاد الحالّ بالمحلّ في اتّحاد البياض بالجسم. وهكذا الحال في أمثلة أخرى ينسبها الإنسان إلى نفسه بنحو المجاز بالعرض. وللملّا صدرا مثال علميّ يقدّمه هنا هو البحث عن نسبة الوجود إلى الماهيّات، حيث يرى ملّا صدرا أنّ قضيةً مثل: «الماهية موجودة» الحكم فيها بالوجود لا ينسب حقيقة وبالذات إلى الماهية بل بواسطة حيثيّة تقييديّة، فالمتّصف بالوجود حقيقة هو الحقيقة العينيّة للوجود نفسها. فالوجود موجود دون توسط حيثيّة تقييديّة، وأمّا الماهيّة فإنّها موجودة بتوسّط الوجود. ولا ينبغي تفسير الوجود الواسطة في هذا الاتّصاف بنحو الحيثيّة التعليليّة لأنّ الماهيّة بذلك لا تعود اعتباريّة بل تصبح أصيلة، مع أنّ الأصالة للوجود فقط. ففي هذا المثال، الماهيّة بما لها من اتّحاد مع الوجود (الاتّحاد المتّحصل واللامتحصل) تأخذ صفة الوجود ثانيًا وبالعرض من الوجود المتصف بذلك أولًا وبالذات[1].

---

(1) نلحظ في بحث لجعل المسألة التالية: «الوجود المجعول بالذات والماهية المجعولة بالوجود» والواسطة هنا (الباء) إشارة إلى الحيثية التقييدية.

الحيثيّة الإطلاقيّة

إذا لم يكن اتّصاف الموضوع بالمحمول مقيّدًا بأيٍّ من الحيثيّات السالفة فهنا يُطلق عليه: المحمول على موضوع بالحيثيّة الإطلاقيّة، ومثاله: «الحق ـ سبحانه ـ موجود بالذات»، فهو موجود دون توسّط حيثيّة تعليليّة، لأنّ الغير لا يمكن أن يكون علّة لاتّصاف الحق بالوجود بعنوان كونه واجب الوجود. وكذلك الحكم بالوجود فإنّه ينسب إلى الحق دون قيد أو حيثيّة تقييديّة لأنّ وجود الحقّ أصل وهو واجب بالتمام.

بعد هذا التوضيح المختصر لأقسام الحيثيّات[1]، ونظرًا إلى الأهميّة الخاصة للبحث في الحيثيّة التقييديّة، ودور ذلك في بيان نظريّة وحدة الوجود وتوضيحها، نتعرّض لأقسام الحيثيّة التقييديّة، وطبقًا للاستقراء الذي قُمتُ به في مصادر الفلسفة الإسلاميّة يمكننا ذكر ثلاثة أنواع من الحيثيّات التقييديّة. وإن لم نجد إشارة في تلك المصادر إلى التمايز بين هذه الأنواع الثلاثة، كما لا وجود لاصطلاح خاص بها، ولكن بإمكاننا، ومن خلال إعمال التحليل والتدقيق في بيان فلاسفة مدرسة الحكمة المتعالية، استخراج هذه الأنواع الثلاثة.

ولأجل بيان هذه الأنواع الثلاثة وما بينها من افتراق نقترح اصطلاحات جديدة ثلاثًا لهذه الأنواع: الحيثيّة التقييديّة النفاديّة، والحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة، والحيثيّة التقييديّة الشأنيّة. وهذه الأقسام

---

(1) لمزيد تفصيل انظر: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص38 ـ 39، تعليقة السبزواري. فالحكيم السبزواري في هذه التعليقة تعرّض لتوضيح أنواع الواسطة في الحمل أي الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض والمراد من الأولى الحيثية التعليلية ومن الثانية الحيثية التقييدية.

الثلاثة تشترك في التعريف المذكور للحيثيّة التقييديّة سابقًا، ولكن لكلٍّ واحدةٍ منها خصوصيّة خاصة سوف نتعرّض لها واحدة بعد أخرى[1].

الحيثيّة التقييديّة النفاديّة

استُخدِم هذا النوع من الحيثيّة التقييديّة في النظام الفلسفيّ للحكمة المتعالية لأجل توضيح العلاقة المدّعاة بين الماهية والوجود. نعم، هذا لا يراد منه أن شرّاح فلسفة ملّا صدرا قد استخدموا هذا الاصطلاح بل المستفاد من فحوى كلامهم في بحث أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة الإشارة إلى نوع من الحيثيّات التقييدية هي التي أطلقنا عليها هنا تسمية (الحيثية التقييدية النفادية). فيقال في مثل قضية: «وجود الشجر بنفس ذاته موجود» و«ماهيّة الشجر موجودة بواسطة الوجود»، فالواسطة المشار إليها هي من نوع الحيثيّة التقييديّة النفاديّة. ولا بد، لتوضيح ذلك، من تقديم مقدّمة نتعرّض فيها بإيجاز للبحث في مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية وجذور هذا البحث.

كيف أصبحت مسألة أصالة الوجود أو اعتباريّته مسألة مبنائيّة أساسًا بالنسبة إلى أيِّ فيلسوف إسلاميّ؟ في مقام الإجابة عن هذا السؤال نقول: لا بد، كخطوةٍ أولى في بناء نظام ما بعد طبيعي منسجم كما تسعى إليه الفلسفة الإسلاميّة، من أن يواجه الذهن الفلسفيّ الواقع الخارجيّ بنحو يحضر هذا الواقع الخارجي إلى الذهن أولًا في شكل خصوصيّات مختلفة كالشجر، الحجر، اللون،

---

(1) نؤكّد هنا على أن انحصار أقسام الحيثيّات في الأقسام الثلاثة استقرائي وليس منطقيًّا.

الزمان وغيره. فهذه الخصوصيّات تشكّل قوالب للتمييز بين الأشياء. فنحن نتعرّف إلى الأشياء الموجودة في الخارج من خلال هذه الخصوصيّات المختلفة والمتنوّعة بنحو يمكن التمييز بينها. ويُطلق على هذه القوالب المميّزة تسمية (الماهية). وفي هذا التعامل مع الخارج يحضر الأمر الخارجي إلى الذهن بمفهوم ومعنى (الوجود). فنحن في الآن نفسه الذي ندرك الأشياء بما بينها من تمايز ندركها بما هي أشياء موجودة ومتحقّقة في ساحة الواقع. وبهذه الخصوصيّات نجد أنّ الأشياء كافّة بما لها من ماهيّات متفاوتة تتجلّى لنا بنحوٍ واحد. ويمكن أن نخطو إلى الإمام فلسفيًّا أكثر فنصل إلى مفاهيم ومعانٍ أخرى من نفس الأمر كالوحدة، العقليّة و... ولكنّنا، نظرًا إلى أهميّة البحث، نتعرّض لمفهومَي الوجود والماهية.

أوّل سؤالٍ نواجهه في ما يرتبط بهاتين الحيثيَّتين المأخوذتين من الأعيان الخارجية إلى الذهن يرجع إلى كيفيّة ارتباط هذين الاثنين بواقعٍ خارجيٍّ واحد، فليس لدينا في الواقع إلّا حقيقة واحدة انتُزعت هاتانِ الحيثيتان منها. ولذا فإنّ الفيلسوف، وكخطوة أولى، يرى أنّه من غير الممكن أن تكون الحيثيتان تحكيان عن الواقع بنحوٍ واحد. وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن فلسفيًّا أن تكونا معًا حاكيتين عن الواقع الذي يملأ وعاء الخارج، لأنّ الالتزام بهذا يعني الالتزام بوجود أمرين في الخارج تكون كلٌّ واحدةٍ من هاتين الحيثيتين حاكيةً عنه. مع أنّه لا شك في أنّ الموجود في الخارج شيءٌ واحد ولا يمكن التعدّد الحقيقي في الحقيقة الواحدة التي تكون منشأً للمفاهيم الذهنيّة المتعدّدة. وبعبارة أخرى: إنّنا عندما ننتزع من الشيء الخارجي حيثيّات ندرك أنّ هاتين الحيثيّتين ترتبطان بواقعٍ واحدٍ. فالاعتقاد بتعدّد الواقع الخارجي الذي انتُزعت منه هاتان الحيثيّتان يشكّل نقضًا لما كنا نبني عليه أولًا من أنّ الموجود في الخارج شيءٌ واحد؛ ولا

دليل لدينا على رفع اليد عن هذا الإدراك الشهوديّ الذي نملكه. فمتى أمكن، من خلال إعمال التحليل، نسبة الحيثيّتين أو الحيثيّات الأخرى إلى واقع واحدٍ فتعدّد النسبة إلى الواقع، بما يخالف العقل الصريح، لا يُعتبر منطقيًّا. ومن جهةٍ أخرى لا يمكننا القول إنّ هاتين الحيثيّتين المختلفتين والمتمايزتين تحكيان عن واقعٍ خارجيٍّ واحد. لأنّنا سوف نواجه سؤالًا لا نملك إجابةً عنه وهو أنّ الأمرَ الخارجيّ الواحدَ كيف يكون مبدأً لظهور مفهومين متمايزين وحيثيّتين مختلفتين في الذهن[1]؟ إذًا، لا بدّ لنا من أن نبحث عن نوعٍ من الكثرة يختلف عن جعل الواقع الخارجي الواحد متعدّدًا، هذه الكثرة التي تبرر لنا من جهةٍ انتزاعَ مفاهيمَ وحيثيّاتٍ مختلفة ومتمايزة عن بعضها مع الحفاظ على وحدة الشيء والخارج.

إذًا، لا طريق لنا سوى البحث عن حلٍّ آخر لأجل بيان الارتباط بين مختلف الحيثيّات الماهويّة والوجوديّة والشيء الخارجيّ الذي تحكي عنه. وهنا لا بدّ لنا أيضًا من البحث عن الجواب الذي قدَّمته مدرسة ملّا صدرا الفلسفيّة. وحاصل هذا الجواب: لا بد من أن تكون إحدى هاتين الحيثيّتين تحكي عن نفس الواقع والأمر العينيّ فيما تحكي الحيثيّة الأخرى عن خصوصيّة أو صفة من صفات هذه العين الخارجية. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الخارج كما يحمل مفهوم الوجود وهو المفهوم الذي يحكي عن الواقعية في عالم الخارج، يحمل مفهوم الماهيّة نظرًا لما فيه من خصوصيّة وصفة خاصّة في وجوده الخارجيّ.

وهنا تحديدًا ينشأ مصطلح الاعتبار للحيثيّة الماهويّة والأصالة

---

(1) حذفنا ها هنا بعض المقدمات، لمزيد تفصيل انظر: نصوص ملّا صدرا وأتباعه في بحث أصالة الوجود.

للحيثيّة الوجوديّة في الواقع الخارجيّ. نعم، كون الحيثيّة الماهويّة اعتبارية طبقًا لهذا الرأي لا يراد منه أنّ الماهيّات هي أمور ذهنيّة فقط بنحوٍ لا يكون لها أيُّ حظٍّ من وعاء الخارج وبنحو تكون صناعةً ذهنيّة عندما يواجه الذهن الأشياء الخارجية ويريد تقسيمها والتمييز بينها. بل معنى كون الماهيّة اعتبارية أنّها حيثيّة انتزاعيّة، والانتزاع كما يظهر من معناه اللغويّ هو بمعنى أنّ هذا المفهوم مستقًى من الخارج ومن الأشياء الخارجيّة دون أن يُضفي الذهن على الواقع شيئًا، أي أنّ حيثيّة الذهن هنا هي التعرّف، وهي حيثيّة انفعاليّة لا فاعلة. ولذا لم يكن التعبير الرائج في لغة شرَّاح مدرسة ملّا صدرا الفلسفية تعبير (العُرُوض) لأجل بيان كيفيّة ارتباط الحيثيّة الماهويّة بالحيثيّة الوجوديّة، فلم يذكر هؤلاء مقولة إنّ الماهية تعرض على العين الخارجيّة لأنّ تعبير العروض يُضفي نوعًا من الزيادة على الوجود في الخارج. بل إنّ مفهوم العُرُوض يستلزم تصوير جوهرٍ وعرضٍ ليتمّ معنى العُرُوض وهذا يستلزم نوعًا من التعدّد في الواقع الخارجي، مع أنّ المدّعى أنَّ الحيثيّة الماهوية ليست سوى خصوصيّة من خصوصيّات الواقع الخارجيّ، أي أنّ الواقع واحدٌ، كما يُدرَك لأوّل وهلة، وانتزاع هذا المفهوم لا يخدش في وحدته هذه، فهذا الواقع الخارجي الواحد تُنتزع منه حيثيّتان، إحداهما أصيلة والأخرى اعتباريّة.

وبملاحظة ما تقدّم، إذا كان مفهوم الوجود يحكي عن الخارج، وكانت حقيقة الوجود هي التي تملأ وعاء الخارج، فلن يبقى للماهيّة أيُّ نوع من الحكاية عن الواقع الخارجيّ، ولكنّنا من جهةٍ أخرى نعلم أن مفهوم الماهيّة منتزعٌ من الواقع الخارجيّ ونتيجة تفعالنا مع الخارج، فهذا الأمر يفرض علينا أن نجعل الماهيّة حيثيّةً من حيثيّات الواقع نفسه الذي هو حقيقة الوجود. ولكن السؤال ينشأ هنا عن الخصوصيّة التي تستلزم انتزاع هذا المفهوم الماهويّ؟

طبقًا لمباني الحكمة المتعالية فإنّ المفاهيم الماهويّة تُنتزع من خصوصيّة التعيّن في الوجودات الخارجيّة، فنحن نواجه في الخارج أمورًا يكون وجودها محدودًا ومتعيّنًا بحدودٍ خاصة. فالكثرات التي يتعرّف عليها الذهن كلٌّ واحدةٍ منها لا تخلو من تعيّن ومن حدود وإلا لم يكن معنًى لتمايزها في ما بينها. وكما ذكر العلّامة الطباطبائي في أوّل مباحث كتاب **نهاية الحكمة** فإنّ لازم وجود كلّ ماهيّة سُلوبٌ [جمع سلب] بعدد الماهيّات الأخرى الخارجة عن هذا الموجود[1]. فالوجود من حيث هو وجودٌ يُضيف إلى الذهن مفهومَ الوجود ومن حيث كونه وجودًا معيّنًا ومحدودًا يُضيف إلى الذهن مفهوم الماهيّة. ولذا كانت المفاهيم الماهويّة دائمًا لبيان جهة الافتراق والتمايز بين الأشياء الخارجيّة بعضها عن بعضها الآخر؛ ولذا يقال: «الماهيّات حدود الوجودات»[2].

بملاحظة ما تقدّم، يُمكننا أن ندرك عميقًا معنى الحيثيّة التقييديّة النفاديّة، فكما ذكرنا سابقًا لا تحكي المفاهيم الماهويّة عن الواقع نفسه الخارجيّ ولا تشكّل الماهيّة الواقع الخارجيّ. ولذا لا يُمكن أن يكون اتّصاف الماهيّة بالوجود بالذّات وبلا واسطة بل ما يوصف حقيقةً وبلا واسطةٍ بصفة الوجود هو حقيقة الوجود، ولكنَّ الماهيّة أمرٌ له حظّ من وعاء الخارج، فاتّحاد الماهيّة بالوجود هو من نوع اتّحاد المتحصّل (الوجود) واللامتحصّل (الماهية)، المتحقّق (الوجود) واللامتحقّق (الماهية)، وهذا الاتحاد هو المصحّح لحمل الوجود عليها ولكنّه ثانيًا وبالعَرَض. فحقيقة الوجود في الخارج أنّه متعيّن

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، قم، موسسه نشر اسلامی، بی تا، ص14.

(2) المصدر نفسه.

بتعيّنات مختلفة ومحدود بحدود مختلفة وهذه الحدود والتعيّنات هي منشأ انتزاع المفاهيم الماهويّة. ولذا يُعبَّر عنها بالحيثيّة التقييديّة النفاديّة. فالماهيّة تُنتزع من نفادِ وحدٍّ ونهايةِ الشيء، فجذورها في حدودِ الوجودات لا في نفس الواقع.

وبهذا التفسير يظهر أنّ الماهية التي تُنتزع من حدّ الأشياء لا يمكن أن تكون أمرًا وراء الوجود المحدود. فحدّ الواقعيّة ليست أمرًا وراء نفس الواقعيّة. بل حد الواقعيّة موجود بوجود الواقعيّة نفسه ولا تحقّق له وراء ذلك. ولذا يُمكننا القول إنّ الوجود هو مصداق بالذّات للموجود وأمّا الماهية فهي مصداق بالعرض وبالمجاز للموجود.

كما يمكن هنا بيان المقصود من كون الماهيَّات مصاديق عرَضيّة ومجازيّة للموجود. فإنّ كون وجود الماهيّة بالمجاز لا يراد منه المجاز اللغويّ الذي قد لا يكون له منشأ في الخارج بل يكفي فيه التخيّل الذهنيّ بل المراد منه هنا المجاز العقليّ، بمعنى أنّه، ومع صرف النظر عن النشاط الذهنيّ لفاعل المعرفة، ففي نفس الأمر ثمّة واقعيّة هي سبب في نسبة الوجود إلى الماهيّة، ولكن في الوقت نفسه نوعُ تحقّقِ الماهيّة وتقرّرها في الخارج ونحو خارجيّتها لا تجعل حملَ الوجود عليها حملًا حقيقيًّا بل لا بدّ من وجود نوعٍ من المجاز في هذا الحمل. فالمجاز العقليّ وخلافًا للمجاز اللغويّ له مصحِّح عقليّ نفس أمري. ويُطلق ملّا صدرا على هذا المجاز أحيانًا اسم (المجاز العرفانيّ)[1]. ويَستخدم لتوضيح العلاقة بين الوجود والماهية مثال الشاخص والظلّ. فيقول إنّ نسبة الماهية إلى الوجود هي كنسبة الظلّ إلى الشاخص، فالظلّ لا يزيد من وجود الشاخص شيئًا، بل

(1) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج1، ص87؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ص39، تعليقة السبزواري.

هو خصوصيّة للشاخص ضمن ظروفٍ خاصة، وهذا هو منشأ التعبير عن العلاقة بين الماهية والوجود بعلاقة اتِّحاد الظلّ مع ذي الظل"[1].

فالماهية مع أنّها ليست مصداقًا بالذّات لمفهوم الوجود، هي بالذّات، ودون نظر إلى حيثيّة الوجود التقييديّة، مصداقٌ لمفهوم المعدوم، ولكن لا بمعنى كونها معدومًا محضًا بل للماهية بواسطة الوجود حظٌّ من الوجود، وهو حظٌّ عرضيٌّ مجازيٌّ نفس أمري. وبعبارةٍ أُخرى: الماهيّة بواسطة الوجود موجودة وبالحيثيّة التقييديّة للوجود موجودة. فهي مصداقٌ بالعرض للموجود. وهذا بمعنى أنّ صدق الموجود على الماهيّة في مثل هذا الفرض لن يكون كذِبًا بلحاظ الواسطة والحيثيّة التقييديّة.

الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة

يرتبط البحث عن الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة ببحثٍ مهمّ هو البحث عن المعقول الثاني في الفلسفة الإسلاميّة. وقد تقدّم أنَّ ها هنا مفاهيم متعدِّدة ينتزعها الذهن من الخارج مضافًا إلى مفهومي الوجود والماهيّة. وهذه المفاهيم كمفهومي الوجود والماهيّة ليست مفاهيمَ محضَ ذهنيّةٍ، ولا صناعة ذهنيّة، ولا فعلًا نفسانيًّا لا وجود له في الخارج. ولكن لما كان مفهوم الوجود بناء على أصالة الوجود هو المفهوم الذي يحكي عن الواقع الخارجيّ فلا يمكن لأي واحدٍ من المفاهيم المنتزعة من الواقع أن تكون لها هذه الحكاية. إذًا، مفاهيم الوحدة، العليّة، الفعليّة، الوجوب وغيرها هي كالمفاهيم الماهويّة لا يمكن أن تكون حاكية عن الخارج وإن كانت منتزَعة

---

(1) لمزيد تفصيل انظر: المصدر نفسه، ص100 ـ 200 ـ 403؛ ج2، ص36 ـ 37 ـ 290 ـ 296؛ ج3، ص257؛ كذلك: **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص8.

منه، ولذا لا مجال للفيلسوف إلّا الالتزام بأنّ هذه المفاهيم تحكي عن صفات الأمر الخارجيّ وخصوصيّاته. وبعبارة أخرى: كما إنّ المفاهيم الماهويّة تحكي عن خصوصيّات الحدود وتعيّنات الحقائق الخارجيّة، فهذه المفاهيم تحكي عن خصوصيّاتٍ أخرى من حقيقة الوجود الخارجي. ولذا يُطلق على هذه المفاهيم في الاصطلاح العلميّ للفلسفة الإسلامية (المعقول الثاني). فهي مع كونها نتاجَ نشاطِ الذهن في الفصل بين المفاهيم المتعدّدة من الواقع الخارجي الواحد، لها جذورها في الخارج وهي منتزعة من نفس الواقع[1]. فللذهن في مقامِ حيثيّةِ الانفعالِ حيثيّةُ الانتزاعِ من الخارج وفي مقامٍ آخر له حيثيّةُ الفِعل (التميز والفصل وتقسيم المفاهيم).

وبعبارةٍ أخرى: لهذه المفاهيم جذورٌ في الخارج ونحن ننفعل منها ولا نصنعها في ذهننا، ولكن من جهةٍ أُخرى هذه الحقائق ليست موجودة في الخارج بشكل مستقلّ ومنفصل بعضها عن بعضها الآخر بل هي موجودة ـ وكما سوف يأتي ـ في الخارج بشكل اندماجيّ وجمعيّ، والذهن هو الذي يقوم بالفصل بين هذه الحيثيّات المجتمعة، وذهنُنا بهذا يكونُ فعَّالًا، وإن كانت حيثيّة كونه فعّالًا هنا هي بتبع حيثيّة كونه منفعلًا نتيجة وجود هذه الحقائق في الخارج. بل إنّ التعبير بـ (الانتزاع) يتضمّن هذين الأمرين؛ لأنّ الانتزاعَ من ناحيةٍ يكون من خلال هذه الحقائق الخارجيّة (حيثيّة الانفعال) ومن ناحيةٍ أخرى يقوم الذهن بالتمييز بين هذه المفاهيم. ولا بد لنا، وكما تقدّم سابقًا، من جعل هذه المفاهيم، وخلافًا لمفهوم الوجود، تحكي عن الحيثيّات الاعتباريّة للحقيقة الخارجيّة لا الحيثية الأصليّة والعينيّة للشيء.

---

(1) وهذا خلافًا لما يراه بعض الفلاسفة كشيخ الإشراق؛ إذ يرى أنّ المقولات الثانية الفلسفيّة ذهنيّة.

ولكن هل هذه المفاهيم هي كالمفاهيم الماهوية تحكي عن الحيثيّات النفاديّة للوجود الخارجيّ؟

الجواب هو بالنفي. فالمعقولات الثانية تختلف من هذه الجهة مع المفاهيم الماهويّة (المعقولات الأوليّة) اختلافًا أساسًا. فالمعقولات الثانية لا تنتزع من حدود الشيء الخارجي، بل من حاقّ وجود الشيء.

وهنا نستعين بأحد المفاهيم الفلسفيّة الصدرائيّة وهو مفهوم (الاندماج) لأجل بيان أهميّة المعقولات الثانية. فكافّة المعقولات الثانية تحكي من وجهة نظر ملّا صدرا عن الحيثيّات الاندماجيّة لنفس الواقع. ففي باب مفهوم العليّة ومفهوم الوحدة مثلًا فإنّ تمام الحقيقة الخارجيّة للوجود لها حيثيّة التأثير والعليّة أو حيثيّة الوحدة. وهذه الحيثيّات تُنتزع من حاقّ الوجود وتمامه، لا من حدّه وتعيّنه. فوجود الشيء الخارجيّ نفسه فيه خصوصيّة الوحدة والعليّة. والمعقولات الثانية وظيفتها بيان الحيثيّات المخبوءة في نفس الواقع وتُنتزع من حاقّ الواقع، دون أن تحصل الكثرة في نفس الواقع ولا أن يتبدّل الشيء الواحد إلى أشياء كثيرة. وقد أشار العلّامة الطباطبائي في الفرع الرابع من بحث أصالة الوجود إلى هذا الأمر وأنّ المفاهيم التي تندرج تحت عنوان (صفات الوجود) ليست أمورًا خارجة عن ذات الوجود؛ لأنّه بناء على أصالة الوجود ليس الخارج عن ذات الوجود إلّا العدم المحض: «إنّ ما يَلحق الوجود حقيقةً من الصفاتِ والمحمولاتِ أمورٌ غيرُ خارجةٍ عن ذاته؛ إذ لو كانت خارجة كانت باطلة»[1].

وبعبارة أخرى: عندما ينظر الذهن إلى نفس الواقع يَنتزع منه حيثيّة التأثير والعليّة ومن جهةٍ أُخرى حيثيّة الوحدة، وهكذا... فنحن

---

(1) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص13.

أمام شيءٍ واحد له حيثيّات متعدِّدة بصورةٍ اندماجيّة. والإشارة إلى قيد الاندماج لهذه الصفات يرجع إلى أنّ تعددها لا يكون سببًا لإيجاد التكثّر والتعدّد في نفس الواقع. وهنا يكون اتّحاد الحيثيّات الاندماجيّة مع الوجود من نوع اتّحاد المتحصِّل واللامتحصِّل. فنفس وجود الشيء متحصّل وكافة الحيثيّات المتكثِّرة التي هي منشأ انتزاع المعقولات الثانية من اللامتحصل.

وبهذا يظهر أنّ حيثيّاتٍ كالوحدة، العلّيّة، الفعليّة، وغيرها مما يُنتزع من الوجود نفسه هي موجودة بالعرَض والمجاز. فهي تتّصف بالموجوديّة بحيثيّةٍ تقييديّة للوجود. فالحكم بالوجود هو بنحو الحقيقة لنفس الوجود أي أنّ الوجود مصداق بالذّات لمعنًى موجود. ولكن بسبب الاتّحاد بين الحيثيّات في الخارج مع حقيقة الوجود يسري الحكمُ إليها بتوسّط حقيقة الوجود. فهذه الحيثيّات موجودة ولكن بالوجود نفسه لا بأمرٍ زائد عليه. ومن جهةٍ أُخرى وجودها لا يرجع إلى الوجود كحيثيّة تعليليّة أي أنّ الوجود ليس هو علّة اتّصافها بالوجود بل هذه الحيثيّات موجودة في حقيقة الوجود خارجًا بواسطة الوجود. فوجودها مرتبةٌ متأخِّرة عن الوجود؛ لأنّها جميعها حيثيّات وخصوصيّات الواقع الذي هو الحقيقة الخارجيّة العينيّة نفسها للوجود. والتأكيد على عبارة: «موجود بنفس الوجود» في الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة خلافًا للحيثيّة التقييديّة النفاديّة، حيث يكون الموجود في حد الوجود ونهايته، يدل على جهة الاختلاف الأهم بينهما. وهذا التعبير لا يمكن استخدامه في ما يرتبط بالماهيّة لأنّ الماهية تُنتزع من حدّ الوجود لا من حاقّه، ولكنّهما معًا موجودان بالوجود نفسه، وهما معًا لا يحتاجان في وجودهما إلى واقعٍ غير الوجود. ولكنّ إحداهما موجودة في حاق الوجود والأخرى موجودة بنفاد الوجود، ونفاد الشيء ليس شيئًا خارجًا عن الشيء. فالماهيّة

ليست موجودة في حاقّ الوجود، بل هي تتّصف بهذا الوصف لأنّ الوجود المحدود في الخارج يكون قرين التعيّن والحدود.

أمّا المعقولات الثانية والتي عبّرنا عنها بالحيثيّات الاندماجيّة فهي موجودة في الوجود نفسه أي أنّها تُنتزع من حاقّ الوجود، مع أنّها لا تتّحد معه رتبةً، ولا أصالةَ لها. وهذه المفاهيم الثانويّة حيثيّاتٌ مخبوءةٌ وخصوصيّاتٌ كامنةٌ في ذات الواقع. نعم، المعقولات الثانية هي أيضًا كالماهيّة من الأمور الاعتباريّة، ولكنَّ نحوَ اعتبارِها يختلف عن نحوِ اعتبارِ الماهيّة. وكونها اعتباريّة لا يضرّ بكونِها واقعية ونفس أمرية. وعليه، فعندما نقول: إنّ «الوحدة موجودة في الخارج بتوسّط الوجود»، فوساطة الوجود هنا هي من نوع الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة.

وفي هذا القسم (المعقولات الثانية)، وطبقًا لما قيل، هي حقائقٌ نفس أمرية مع عدم كونها مصداقًا بالذّات للوجود وعدم كونها موجودةً أولًا وبالذّات، ولكنّها موجودةٌ ثانيًا وبالعرض. ومع قطع النظر عن الوجود وعن الحيثيّة التقييديّة، هي مصداقٌ بالذّات للمعدوم، ولكنّ بالوجود نفسه أصبح لهذه الحقائق تحقق في عالم نفس الأمر وصارت محكومةً بالوجود بواسطته. فهي حقائق معدومة بالذّات بحسب ذاتها، ولكن لها حظًّا من الوجود ببركة الوجود (حظًّا مجازيًّا وعرضيًّا).

لم يصل البحث عن المعقولات الثانية في الفلسفة الإسلاميَّة إلى هذه الدرجة من التكامل إلّا في ظلّ الجهود التي بذلها صدر المتألّهين. فلم يكن هذا البحث إلّا في مراحله الأولى أو المتوسطة وهو الذي وصل به إلى الغاية. فقد كان بعض الفلاسفة كشيخ الإشراق يظنّون أنّ المعقولات الثانية هي من سنخ المفاهيم الذهنيّة ولذا كانوا لا يرون تمايزًا بين المعقولات الثانية المنطقيّة والفلسفيّة.

ويرجع ذلك إلى إخفاق الجهد الفلسفيّ في هذه المرحلة عن الجمع بين الوحدة في الأعيان الخارجية والكثرة في المفاهيم المنتزعة من الواقع الخارجيّ. ونَتج عن هذا الإخفاق الحكمُ بأنّ المفاهيمَ الثانويةَ موطنُها في الذهن وأنّه لا فارق بين المفاهيم التي يُطلق عليها (المعقولات الثانية المنطقيّة) وبين المفاهيم التي يُطلق عليها (المعقولات الثانية الفلسفيّة).

لقد تمكَّن ملّا صدرا، واعتمادًا منه على الجهود التي بذلها الفلاسفة السابقون وتشبّثه بالفلسفة الإسلاميّة، من إقامة هذا البنيان والوصول بجهده وإبداعه بهذا البنيان إلى مرحلةٍ جديدةٍ من الكمال.

يرى ملّا صدرا أنَّ المعقولات الثانويّة كالوحدة، العليّة، الفعليّة لها تَقَرُّرٌ في الخارج؛ ولكنَّ تَقَرُّرَ كلِّ أمرٍ هو بحسبِ ذاته. ولا ينبغي أن نتوقّع أن يكون نحوُ تقرُّرِ مفهومٍ كالعليّة كنحو تقرُّرِ مفهومِ الوجود أو الماهيّة.

فإذًا، خارجيّةُ منشإِ انتزاعِ هذه المفاهيم لا يعني تعدّدَها في الخارج وكونَها أصليةً. فوجودُ هذه المفاهيم ونحوُ تقرّرها هو بالوجود الأصيل نفسه. وعلى هذا الأساس قام ملّا صدرا بالفصل ما بين المعقولات الثانية المنطقيّة والمعقولات الثانية الفلسفيّة، فقَبِلَ بِكَوْنِ القسم الأوّل ذهنيًّا، واستدلّ على كون القسم الثاني خارجيًّا.

ويذكر في كتابه **الأسفار** استدلَاله على ذلك بأنّه متى ما كان طرفا الاتّصاف في الخارج فلا بدّ من أن يكون ظرف الاتّصاف خارجيًّا أيضًا. ولا يمكن أن يكون أحد طرفي الاتّصال خارجيًّا والطرف الآخر ذهنيًّا. فعندما نقول مثلًا: «العقل الفعّال علّة» لا يمكن ـ من وجهة نظر ملّا صدرا ـ أن يكون العقل الفعّال موجودًا خارجيًّا بينما ظرفُ عليّته في الذهن. ولذا لا بد من أن تكون هذه المفاهيمُ خارجيّةً:

«الحقُّ أنّ الاتّصاف نسبةٌ بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتّصاف، فالحكم بوجودِ أحدِ الطرفين دون الآخر، في الظرف الذي يكون فيه الاتّصاف، فيه تَحَكُّمٌ. نعم! الأشياء المتفاوتة في الموجودية لكلٍّ منها حظٌّ خاصٌّ من الوجود... فلكلٍّ صفةٍ من الصفات مَرتبةٌ من الوجود، يترتَّب عليها آثارٌ مختصةٌ بها حتّى الإضافيّات وأعدام الملكات والقوى والاستعدادات؛ فإنّ لها أيضًا حظوظًا ضعيفة من الوجود والتحصّل، لا يمكن الاتّصاف بها إلّا عند وجودها لموصوفاتها»[1].

والنموذج الآخر الذي يمكن أن نطرحه هنا في بحث الحيثيّات الاندماجيّة، هو تحليلُ نسبة الصفات الإلهيّة إلى الذات. فعند مراجعة تاريخ التفكير العقليّ الإسلاميّ نجد أنّ متكلّمي المعتزلة هم أوّل جماعة كانت ترى، وعلى أساس تفكيرٍ سطحيّ ابتدائي، أنّ الاعتقاد بالوجود الخارجيّ للصفات الإلهية موجب لتعدّد القدماء وإبطال أساس التوحيد. ولذا يُنقل عن بعض متكلّمي المعتزلة الأوائل قولهم بنفي الصفات ولذا أطلق عليهم خصومهم تسمية (المعطّلة)، لأجل الدلالة على أنّ هؤلاء المتكلّمين تبنّوا نظريّةً تؤدّي إلى تعطيل الصفات الإلهيّة.

أمّا التمييز بين أنواع (التقرّر) ومراتبه في الخارج ـ وهو ما قام به ملّا صدرا بتحليل دقيق ـ فيفي بحلٍّ هذه المشكلة من جذورها. فقد فسَّر واقعية الصفات الإلهيّة مع الذات ووجود تلك الصفات بوجود الذات الواجبة نفسه اعتمادًا على هذا التمييز وعلى بحث الحيثيّة الاندماجيّة. فملّا صدرا يرى أنّ الصفات الإلهيّة موجودة

---

(1) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص336 ـ 337.

بوجود الواجب نفسه، بمعنى أنّ هذه الصفات هي في حقيقتها حيثيّات متعدّدة للذّات الإلهيّة؛ أي حيثيّات اندماجيّة لتلك الذّات فهي موجودة في الخارج وخارجيّتها بوجود الحقّ تعالى نفسِه.

وكما تقدّم، فإنّ الحيثيّة الاندماجيّة كالحيثيّة النفاديّة هي من ضمن الحيثيّات التقييديّة؛ أي أنّ وجودَ هذه الصفات وجودٌ بالعرض والمجاز من جهة كونها حيثيّة تقييديّة لوجود الحقّ. وهي بلحاظٍ آخر حيثيّة تقييديّة اندماجيّة تتشابه مع الحيثيّة التعليليّة في أنَّهما معًا يحكيان عن أمرٍ خارجي واقعي، ولكن في الحيثيّة التعليليّة لا يمكن القول إنّ المعلول موجود بعين وجود العلّة؛ لأنّ وجود المعلول وإن كان يدور مدار وجود العلّة ولكنّه متمايزٌ عنها. ولكنّنا في الحيثيّة الاندماجيّة نقول إنّ هذه الحيثيّات موجودة بعين وجود الواقع الخارجي. وعليه، ففي المثال المبحوث عنه لا تؤدّي كثرة صفات الذّات إلى عروض الكثرة على الذّات الإلهيّة. بل هذه الذّات الواحدة والبسيطة هي في عين وحدتها وبساطتها تشتمل على الكثرة بنحو اندماجيّ[1]. نعم، خصوصيّة الاندماج تعني جمعَ الجهات المختلفة من الوحدة والكثرة في واحدٍ وهي تشتدُّ كلَّما اشتدَّت المرتبة الوجوديّة، ولذا كلّما ترقّينا صعودًا في سلسلة مراتب الوجود، شهدنا جمعًا للجهات الكثيرة في أمرٍ مع وحدةٍ وبساطةٍ أكثرَ عمقًا. ويذكر صدر المتألّهين ذلك فيقول:

«إنّ صفاتِه عينُ ذاته... على نحوٍ يعلمه الرّاسخون في العلم من أنّ وجوده تعالى، الذي هو عين حقيقته، هو بعينه مصداقُ صفاتِه الكماليّة ومَظهرُ نُعُوتِه الجماليّة والجلاليّة، فهي على كثرتها وتعدّدها موجودةٌ بوجود واحدٍ، من غير لزومِ كثرةٍ وانفعالٍ وقبولٍ وفعلٍ. فكما

(1) هذا هو تحليل التعبير المشهور عن الملّا صدرا: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء».

إنّ وجودَ الممكن عندنا موجودٌ بالذات. والماهيّةَ موجودةٌ بعينِ هذا الوجود بالعرض...، فكذلك الحكمُ في موجوديّةِ صفاته تعالى بوجودِ ذاتِه المقدّس؛ إلّا أنّ الواجب لا ماهيّة له»[1].

ففي هذا النصّ نجد أنّ ملّا صدرا يَستخدم وصف الوجود للوجود نفسه سواء في الحيثيّة التقييديّة النفاديّة أم في الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة وهو في الوقت نفسه يذكّر بأنّ الحقّ تعالى لا ماهيّة له ولا نفاد. فهما معًا شريكان في الحيثية التقييديّة ولكن الاختلاف بينهما في النفاد والاندماج.

ونحن ندرك أنّ صفات الحقّ تعالى لا يمكن أن تكون تحت عنوان الصفات النفاديّة؛ لأنّ هذه الصفات، وكذلك الذّات الإلهيّة، لا نفاد لها بلحاظٍ وجوديّ. وبالطبع لن يكون وجود هذه الصفات بالحيثيّة التقييديّة النفاديّة، بل يمكن تصوُّرها بنحو الاندماج. ولذا يؤكّد ملّا صدرا على أنّ ذاتَ الحقّ بعينه هو مصداقُ هذه الصفات أيضًا.

«بل وجودُه الذي هو ذاتُه، هو بعينه مَظهرُ جميعِ صفاتِه الكماليّة من غير لزومِ كثرةٍ وانفعالٍ وقبولٍ وفعلٍ. والفرقُ بين ذاته وصفاته كالفرقِ بين الوجود والماهيّة في ذوات الماهيات... فكما إنّ الوجودَ موجودٌ في نفسه من حيث نفسه والماهيّةُ ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود، فكذلك صفاتُ الحقّ وأسماؤه موجوداتٌ لا في أنفسها من حيث أنفسها، بل من حيث الحقيقةُ الأحديّة»[2].

ومن خلال التدقيق في العبارات المنقولة عن ملّا صدرا يُمكننا

---

(1) **المشاعر**، مصدر سابق، ص54 ـ 55.

(2) **الشواهد الربوبيّة**، مصدر سابق، ص38.

أن نتوصّل بسهولة إلى رأي هذا الفيلسوف العظيم حول المعقولات الثانية الفلسفيّة. فالمعقولات الثانية الفلسفيّة، في أيّ موطنٍ كانت، موجودة بعينِ وجودِها وموضوعِها بالحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة.

الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة

سوف نعالج النوع الثالث من الحيثيّات التقييديّة ضمن مثال فلسفيّ دقيق يوضح مصداقًا من مصاديق هذه الحيثيّة التقييديّة. وإن كان البحث الفلسفيّ والبيان العقليّ لهذه الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة مستقلًّا ومنفصلًا عن هذا المثال، ولكن ذكر هذا المثال هو لأجل تقريب الصورة إلى الذهن، ومع فرض كون المثال ليس تامًّا لدى بعض المدارس الفلسفيّة فإنّ ذلك لا يوجب الخدشة في أصل البحث.

والمثال يرتبط بنظريّة ملّا صدرا حول حقيقة النفس الناطقة الإنسانيّة في فلسفته. فالسؤال الذي أراد ملّا صدرا الإجابة عنه هو حول كيفيّة ارتباط قوى النفس بها. فنحن نشعر بالقوى التي بداخلنا كقوى العقل، الخيال، الحسّ، و... غيرها، وندرك أنَّ كلًّ واحدة من هذه القوى تمتاز عن سائر القوى. وهذا أمر مستدَلٌّ عليه في الكتب الفلسفيّة. والسؤال هو: أنّه مع هذا التمايز والانفكاك بين القوى النفسانيّة المختلفة هل نصل إلى أنّ لدينا في أنفسنا عددًا من الأمور المستقلّة والمتمايزة؟ لا شك في أنّ الجواب هو بالنفي. فالناس كافّة تدرك بعلم وجدانيٍّ حضوريٍّ أنّها وجود واحد، وبناء عليه كيف يُمكن الجمع بين هذه الوحدة في النفس وبين الكثرة والتمايز في قواها؟ تعدّدت الإجابات واختلفت في تاريخ الفلسفة، وما هو محطّ نظرنا الجواب الخاص الذي تبنّته المدرسة الفلسفيّة

الصدرائيّة، وهو المعروف بالعبارة المختصرة التالية: «النفس في وحدته كلّ القوى»[1].

ويشرح ملّا صدرا والفلاسفة من أتباع مدرسته هذا الجواب بالنحو التالي[2]: إنّ حقيقة النفس هي حقيقة واحدة. ولكنّ هذه الحقيقة الواحدة لها خصوصيّة خاصة هي أنّها في عين وحدتها تحمل قوًى كثيرة. وهذه الخصوصيّة هي التي يُعبَّر عنها بانبساط حقيقة النفس، بمعنى أنّ الحقيقةَ الواحدة للنفس لها نحوٌ من الوجود يُطلَق عليه في النظام الفلسفي الصدرائيّ «الوجود السَّعِيّ»، أي الوجود الذي يمتاز بخصوصيّتي الإطلاق والانبساط؛ حقيقةً هي في عين وحدتها ذات مراتب ودرجات مختلفة.

وبعبارةٍ أخرى: يقال إنَّ الحقيقة الوجوديّة للنفس حقيقةٌ واسعةٌ تشمل المراتب كافّة والمواطن أيضًا كمواطن قوّة العقل، قوّة الخيال والقوى الحسيّة. وجميع هذه القوى موجودة فيها، بل هي في كلِّ مرتبةٍ عين تلك المرتبة (أي أنّ النفسَ في مرتبةِ العقلِ عقلٌ، وفي مرتبةِ الخيالِ خيالٌ، وفي مرتبةِ الحواسِّ عينُ تلك الحواس). ومع ذلك فهذه الحقيقة لا تنحصر بواحدةٍ من هذه المراتب والقوى وتُطلق عليها جميعًا؛ فهي حقيقة واسعة، وبعبارةٍ أخرى: هي حقيقة من العرش إلى الفرش، وهي من خلال هذه السِّعَة والانبساط والإطلاق تشمل الكثرات في مختلف المواطن والمراتب مع حفظها وحدتها.

وهنا نلحظ عمليّةً من نوعٍ آخر من الجمع بين المفاهيم المتغايرة، بل المتضادة في مرتبةٍ. فهنا ليس الحديث عن جمعٍ بين الوحدة

---

(1) هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، تعليق: حسن زاده آملي، قم، نشر ناب، چاپ اول، 1422 هـ ق.، ج5، ص181.

(2) هذا البيان خاضع لتأثير الاتّجاه العرفاني الإسلامي.

والكثرة، وكما كان في البحث السابق، ضمن خصوصيّة الحيثيّة الاندماجيّة، بل ها هنا تكون السعةُ أو الوجودُ السَّعِيُّ للنفس هو المصحِّح للجمع بين وحدة ذات النفس وكثرة القوى وشؤون النفس.

وبملاحظة هذا البيان نسأل: هل النفس، التي هي في كلِّ مرتبةٍ عينُ تلك المرتبة وتلك القوة، يمكن أن تكون مصداقًا بالذّات لمفهوم الوجود وأن تكون تلك القوى أيضًا مصداقًا بالذات لمفهوم الوْجود؟ بل ما هو هذا النحو من الوجود لقوى النفس بالتحليل المذكور أعلاه؟

لا شك في أنّ التحليل المذكور يَعترف بوجود قوى النفس، ولكنّه وجودٌ بوجود الحقيقة الانبساطيّة نفسه والوجود السَّعِيّ للنفس. فهذه الحقيقة لمَّا كانت واسعةً شملت المواطن كافَّة، فالحديثُ، عن وجود المواطن نفسِها والمراتبِ المختلفة كالقوّة العقليّة والمرتبة العقليّة بنحوٍ تكون في عرضِ حقيقةِ النفسِ ذاتِ الوجود بالذّات، ليس صحيحًا؛ لأنَّ هذه الحقيقة، بإطلاقها، هي في المراتب كافّة عينُ تلك المرتبة، فلا يبقى مجالٌ لوجود أمرٍ إلى جانبها في المراتب الباقية. فوجود قوى النفس لا بدّ من أن يكون بواسطة وجود حقيقة النفس. فلا بدّ من البحث عنها في نفس وجود النفس لا في عرض وجودها. فنقول: القوّة العاقلة موجودة بوجود النفس وكذلك حال سائر القوى. فقوى النفس في عين تكثُّرها موجودة بواسطة وجود النفس. والمراد من قولنا بواسطة وجود النفس أي بالحيثيّة التقييديّة للنفس. لأنّه في الحيثيّة التقييديّة يكون الشيء موجودًا بوجود القيد نفسه ولا وجود له وراء وجود القيد. وهنا أيضًا كافّة القوى موجودة بالوجود السعي للنفس ولا وجود لها ولا تحقّق وراء وجود النفس، وهي موجودة ما دامت النفس موجودة. إذًا، يمكن القول إنّها موجودة بوجودِ النفسِ نفسِه وبواسطة تقييد وجود النفس. وطبقًا لما

ذكرناه في الحيثيّة التقييديّة نصل إلى أنّ تمام القوى وكثرتها هي نفس الأمر. نعم، هذه الوساطة والحيثيّة التقييديّة في هذا البحث تختلف بشكلٍ واضح عن الحيثيّات التقييديّة الأخرى التي عالجناها سابقًا.

ووضوح هذا الاختلاف إنما هو بملاحظة أنّ النفس في المرتبة العقليّة هي القوّة العاقلة نفسها وهي في الحال نفسه ليست قوّةً عاقلة فقط؛ وذلك بسبب الانبساط والسعة الوجوديّة التي لها. فهي في غير هذه الصورة لا يمكن أن تكون النفسُ، التي هي القوّة العاقلة عينها، عينَ القوّة الحاسّة أو قوّة الخيال؛ لأنّ المفروض أنّ هذه القوّى متمايزة في ما بينها.

لو أردنا بيان علاقة وجود هذه القوى مع وجود النفس بنحو الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة فهذا يعني أنّ النفس، في عين وحدة حقيقتها وبساطتها، تحتوي على هذه القوى كافّة بنحو الحيثيّة الاندماجيّة، وهنا سوف نواجه مجدّدًا المشكلة الآتية: إنّ هذه القوى، في الوقت نفسه الذي لا بد من أن تكون متّحدة في ما بينها، لا بد من أن تُنتزع من تمام حقيقة موضوعها الذي يكون موردًا لاتّصافها (أي النفس)، مع أنّ المفروض أنّ قوة العقل، كمثال، ليست إلّا شأنًا من شؤون النفس لا أنّها أصلُ حقيقةِ النفس ولا هي حاضرةٌ فيها بتمامها وتُنتزع منها بهذا النحو (بنحو كونها حقيقتها)! فأيّ واحدة من قوى النفس، إذا نظرنا إليها على أساس كونها قوى متمايزة ذات مراتب مختلفة عن حقيقة النفس، لن يكون لها حضورُها في المرتبة الإطلاقيّة للنفس ولن تُنتزع من تلك المرتبة[1]. وفي غير هذا الفرض،

---

(1) نعم، لا بد من الالتفات إلى أنّ كافة القوى في المرحلة الإطلاقية موجودة بنحو اندماجي، ولكن من المعلوم أنّ البحث هنا عن القوة العقلية المغايرة للنفس ولسائر القوى.

أي لو كانت القوّة منتزَعةً من المرتبة الإطلاقيّة للنفس ومن تمام حقيقتها، فسوف تكون تلك القوى واحدةً ومتّحدةً مع أنّنا فرضناها متمايزةً في ما بينها! فهذه القوى تشكّل كلٌّ واحدةٍ منها تعيّناتٍ من تَنَزُّلِ تلك الحقيقة الإطلاقيّة للنفس والمتحقّقة في مرتبةٍ خاصة. فالنفس بنفسها ذاتُ إطلاق وانبساط وهذا هو المصحّح لحضور الحقيقة الواحدة للنفس في تمام هذه المراتب التَّنَزُّلِيَّة المتغايرة بل هو المصحّح لوجودها أيضًا!

ويظهر، مع التدقيق، أنَّ التكثّر والتغاير الملاحَظ في العلاقة القائمة بين النفس وقواها أشدّ كثيرًا من التغاير بين الحيثيّات الاندماجيّة والحقيقة الواحدة الخارجيّة.

ولكن ما هو الفرق بين هذه الحيثيّة والحيثيّة التقييديّة النفاديّة؟ لماذا لا يقال إنّ هذه القوى هي حدودٌ منتزَعةٌ من نفاد الحقيقة الوجوديّة للنفس؟

والجواب عن هذا السؤال يظهر بملاحظة خصوصيّة النفس، أي الإطلاق والانبساط الوجوديّ لها. ففي الحيثيّة التقييديّة النفاديّة، محدوديةُ وجود الموضوع هي الموجبة لتحقّق الحدّ والنفاد، أي أنّ الوجودَ المبحوثَ عنه نفسَه لا بد من أن يكون محدودًا ومتعيّنًا حتّى نتمكّن من انتزاع مفهوم من الحيثيّة التقييديّة النفاديّة لتلك الحقيقة. ولكن في ما يتعلّق بحقيقة النفس، ونظرًا إلى كون الانبساط والسعة هي الخصوصيّة الوجوديّة الانبساطيّة للنفس، فلا يمكن لنا الحديث عن حدودها ومواضع نفادها، فالنفس، ومن خلال هذه الخصوصيّة الوجودية، يمكنها أن تَظهَرَ في مراتبَ ومراحلَ مختلفةٍ ومتمايزة.

إذًا، نحن هنا نواجه نوعًا آخرَ من الحيثيّات التقييديّة مختلفًا عن ذلك الذي كنّا نواجهه في الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة والنفاديّة. ونطلق على هذا النوع الثالث اسم (الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة).

والمقصود من التعبير بالشأن في هذه التسمية أنّ هذه الحقيقة الواحدة، ومن خلال خصوصيّتَي الانبساط والإطلاق ووجودها السَّعِيّ، يمكن أن تتجلّى في مراتبَ ومنازلَ مختلفة ومتمايزة وهي، بالتنزّل من إطلاقها، تكون في كلٍّ مرتبةٍ عينَ تلك المرتبة.

وبعبارة أخرى: هذه الحقيقة الواحدة المتنزِّلة في تمام المراتب ـ أي التي انتقلت من مرحلة الإطلاق الصِّرف، وفي عين تنزّلها من ذلك المقام الإطلاقي الموجب لإيجاد المراتب والمراحل المتنوّعة ـ هي حاضرة بإطلاقها نفسه في تمام تلك المراتب، بنحوٍ تكون تلك الحقيقة المطلقة نفسها حاضرةً بإطلاقها نفسه في تمام تلك المراتب.

وبعبارة أخرى: إنّ النفس لا بدّ من أن تتنزّل عن مقام الإطلاق لكي تصبح ذات تعيّنات؛ لأنّ المفروض أنّها، في مقام الإطلاق، لا تعيّنَ لها في القوى، وبهذا يظهر أنّ تعيّناتِ النفس هي في مرحلة التنزّل، ولمّا كان المطلَق، بعين إطلاقه الخارجي، وعدم تعيّنه هو عينُ كافّة المقيِّدات؛ فهذه المقيِّدات والقوى سوف تكون شأنًا للنفس المطلَقة؛ لأنّ مقيِّدات النفس المطلقة موجودةٌ في مرحلةِ تعيُّنها. فالمقيِّدات هي ظهور هذا المطلق وشأنه.

إذًا، الخصوصيّة التي تؤدّي إلى جعل هذا النوع نوعًا ثالثًا من الحيثيّات التقييديّة ـ أي الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة ـ في الواقع خصوصيّتا الإطلاق والانسباط نفسيهما. فالشأن يحصل من نوع تنزّلٍ عن مقام إطلاق حقيقةٍ ما، مع كون تلك الحقيقة حاضرةً بخصوصيّتها الإطلاقيّة في ذلك الشأن. ولذا يُقال إنّ قوى النفس هي شؤونٌ وأطوارٌ وتجليّاتٌ لهذه النفس. وبهذا يظهر أنّ مصطلح الشأن، الذي استفاد منه العرفاء أولًا، أصبح له معنًى فلسفيٌّ دقيق من خلال هذا التحليل.

ونتحوّل الآن إلى نقل بعض النصوص الفلسفيّة التي لها ارتباط

بهذا البحث من فلاسفة المدرسة الصدرائيّة. والنص الأوّل هو للحكيم السبزواري:

«(النفس في وحدته)، التي هي ظلُّ الوحدةِ الحقّةِ لواجبِ الوجود تعالى (كلُّ القوى) في مَقامين: مقامِ الكثرة في الوحدة ومقامِ الوحدة في الكثرة. وبعبارة أخرى: مقامِ شهود المفصَّلِ في المجملِ ومقامِ شهودِ المجملِ في المفصَّل. (وَفِعلُها) أي فعلُ القوى (في فعله) أي: فعل النفس (قد انطَوى). فالنفسُ بالحقيقة هي المتوهِّمَة المتخيِّلة الحسّاسة المحرِّكة المتحرِّكة. وهي الأصل المحفوظ في القوى، لا قوام لها إلّا بها»[1].

وقد ورد في كتب مدرسة الحكمة المتعالية أنّ للنفس نوعًا من الحقيقة الواحدة الإطلاقيّة، ويُطلق على هذه الوحدةِ الوحدةُ الحقّةُ الظليّةُ؛ أي الوحدة التي هي ظلّ الوحدة الحقيقيّة للحقّ تعالى. وهذه الوحدة، كما تمتاز بنوعٍ من الإطلاق، والسريان، والانبساط في مورد الحقّ تعالى، فهي كذلك في مورد النفس.

ويقدّم الحكيم السبزواري تصويرين لهذا البحث وما يهمّنا هو أحد هذين التصويرين. فإنّ ما يُعبَّر عنه بمقام (الكثرة في الوحدة) ناظرٌ إلى أنَّ النفس، بنفسها وفي مقام إطلاقها وقبل تنزّلها إلى المراتب العقليّة، والخياليّة، والحسيّة، تشتمل على كافّة هذه الحقائق بنحو اندماجيّ. والحيثيّة الأخرى التي تكون مصحِّحةً لمقام (الوحدة في الكثرة) هي هذا السريان وتنزّل النفس في المراتب والمقامات المختلفة العقليّة، والخياليّة، والحسيّة؛ أي المقام الذي يظهر في تلك الكثرة بنحوٍ يمكن القول إنّ العقلَ مرتبةٌ وقوّةٌ غيرُ

(1) **شرح المنظومة**، مصدر سابق، ج5، ص180 ـ 182.

الخيال، والخيال غير الحس؛ وذلك خلافًا لمقام الكثرة في الوحدة؛ إذ إنّ تمام هذه الكثرات تُنتزع من إطلاق النفس بصورة اندماجيّة فقط. فالمقام الأوّل هو مقام اندماج الكثرة وإجمالها والمقام الثاني هو مقام تفصيل الكثرة. وبحثنا في الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة هو في المقام الثاني؛ أي مقام الوحدة في الكثرة أو شهود (المجمل في المفصّل).

ويُشير السبزواري إلى حضور النفس في تمام القوى النفسانيّة. فالحقيقة التي هي بإطلاقها نفسه حاضرة في مواطن العقل، والخيال، والوهم، والحس، هي الحقيقة نفسها التي تجعل تلك القوى فاعلة ومدركة المفاهيمَ الحسيّة، والخياليّة، والوهميّة، والعقليّة. والباء المستخدمة في العبارة التالية: «لا قوام لها ـ أي القوى ـ إلّا بها ـ أي بالنفس ـ» هي بمعنى (بواسطة) للإشارة إلى الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة.

وللملّا صدرا في هذا المجال عبارةٌ صريحةٌ جدًّا، فبعد أن يذكر مقدّمةً يتعرّض فيها لكون النفس من الجواهر الملكوتيّة، والجواهر الملكوتيّة هي الجواهر التي لها حقيقة إطلاقيّة ونحوٌ من الوجود السَّعِيّ، يصل إلى أنّ حقيقة النفس لا بد من أن يكون لها إطلاق وسعة. ويؤكّد من جهة أخرى على أنّ اشتمال النفس على هذه المراحل والمراتب لا يعني أنّها مركّبةٌ وذاتُ أجزاء؛ لأنّ كلّ أمر وجوديٍّ، ومنها النفس الإنسانيّة، له هوية بسيطة. نعم، بساطةُ كلِّ أمر تتعيّن تبعًا لنحو وجوده، فالنفس حيث كانت من الجواهر الملكوتيّة كانت ذات بساطة مقارِنة للإطلاق والانبساط الوجوديّ. ولذا كانت مشتملةً على كافّة المراتب المتكثِّرة دون أن يخدش ذلك في بساطتها. نعم، ذهن الإنسان حيث كان أكثر أُنسًا بالجواهر الماديّة فإنّه يرى أيَّ نوعٍ من الكثرة مستلزمًا للخدشة في البساطة

والوحدة، ولكنّ الفيلسوف، ومن خلال دقّة نظره، يصل إلى نظريّة الجمع بين الكثرة والوحدة وعدم تضادّهما حتّى في المفاهيم الفلسفيّة الأخرى كالحركة أو المُثل الأفلاطونيّة:

«فالنفس الإنسانيّة، لكونها جوهرًا قدسيًّا من سنخ الملكوت، فلها وحدةٌ جمعيّةٌ، هي ظلُّ الوحدةِ الإلهيّة، وهي بذاتها قوةٌ عاقلةٌ إذا رَجَعَت إلى موطنها الأصلي، وهي متضمّنةٌ أيضًا قوّةً حيوانيّةً على مراتِبِها من حدِّ التخيل إلى حدِّ الإحساس اللّمِيّ، وهو آخر مرتبةِ الحيوانيّة في السفالة، وهي أيضًا ذاتُ قوةٍ نباتيّة... كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطا طاليس، من أنّ النفس ذاتُ أجزاءٍ ثلاثة: نباتيّة وحيوانيّة ونطقيّة لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى؛ لأنّها بسيطة الوجود، بل بمعنى كمال جوهريّتها وتماميّة وجودها وجامعيّة ذاتها لهذه الحدود الصوريّة، وهذه القُوى، على كثرتها وتفنّن أفاعيلِها، معانيها موجودةٌ كلُّها بوجودٍ واحدٍ في النفس، ولكن على وجهٍ بسيط لطيف يليق بلطافة النفس... فكما يوجَدُ في العقل جميعُ الأنواع الطبيعيّة على وجهٍ أرفع وأعلى، فكذلك توجدُ بوجودِ النّفس جميعُ القوى الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانيّة... وبالجملة النفسُ الآدمية تتنزَّلُ من أعلى تجرُّدِها إلى مقام الطبيعة ومقام الحاسّ والمحسوس، ودرجتُها عند ذلك درجةُ الطبايع والحواس، فيصير عند اللمس مثلًا عينَ العضو اللّامس... وأكثر المتأخّرين من الفلاسفة، كالشيخ وأتباعه، لمّا لم يُحكّموا أساسَ علمِ النفس لذهولهم عن مسألة الوجود وكمالِه ونقصه ومباديه وغاياته، أنكروا هذا المعنى، وزعموا أنّ الأمر لو كان كذلك لكانت النفسُ متجزّيةً»[1].

---

(1) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص134 ـ 136.

النتيجة

بعد هذا البيان الفلسفي لأنواع الحيثيّات التقييديّة يُمكننا، ومن خلال استخدام المصطلحات التي أوضحناها في البحث السابق، تقديمُ بيانٍ عقليٍّ لنظريّة العرفاء حول كيفيّة ارتباط الخلق والحق، أي نظريّة وحدة الوجود. فعلى أساسِ ما تقدّم يرجع بيان العارف إلى أنَّ المصداق بالذات للوجود هو الذات المقدّسة للحقّ تعالى فقط.

وبعبارة أخرى: ليس لمفهوم الوجود أكثر من مصداق حقيقيّ هو ذات الحقّ تعالى. فحيث كان من خصوصيّات هذه الذات الإطلاقُ وعدمُ التناهي، فهذه الخصوصيّة الإطلاقيّة نفسها تكون سببًا لوجود كافّة الكثرات الإمكانيّة في عين تغايرها وتمايزها نفس الأمريّ، فهي موجودة بوجود الحق؛ أي هي ليست مصداقًا بالذات للوجود بل هي موجودة بالحيثيّة التقييديّة الشأنيّة لوجود الحق. وبهذا تكون كافّة الكثرات الإمكانيّة من شؤون تلك الذات الواحدة والمطلقة. فذاتُ الحقّ واحدٌ بسيطٌ مطلقٌ لا متناهٍ ولذا لا يبقى مجالٌ لتحقّق الغير. إذًا، لا ينبغي البحث عن الكثرات في عرض وجود الحق بل في تلك الحقيقة المطلَقة نفسها، ولكن لا في مقام الإطلاق الذاتيّ لأنّها في ذلك المقام مغايرةٌ لكافّة الكثرات وأوسع منها؛ بل في مقام التنزّلات التعيّنيّة حيث تظهر تلك الحقيقة المطلقة في المواطن التقييديّة. وكما تقدّم في بحث الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة، فإنّ الحقيقة الواحدة المطلقة لا يمكن معرفتها إلّا بعد التنزّل في مراتب متعدّدة تكون هي فيها تلك المراتب عينها لا في مقام الإطلاق الذاتي. ومن هذا البيان يظهر أنّ الكثرة متحقّقة في نفس الأمر وذلك خلافًا لما تَوَهّمَهُ بعضُ جهلة الصوفيّة والمنقول عنهم من أنّه توهمٌ محض. ووجود هذه الكثرات في الوجود المطلق لا يخدش بوحدته إطلاقًا؛

لأنّ تمام الكثرات موجودة بواسطة وجود الحقّ وهذه الواسطة هي الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة.

ويذكر ملّا صدرا في أواخر المجلّد الثاني من كتاب **الأسفار**[1] إذ يَعدِل من نظريّة التشكيك الخاص إلى نظريّة الوحدة الشخصيّة للوجود بيانًا آخرَ للمضمون سالف الذكر. فيرى أنّ علاقة العلّيّة في نظريّة التشكيك الخاص توضح خصوصيّةَ كيفيّة ارتباط العلّة بالمعلول كحقيقتين وجوديّتين مرتبطتين إحداهما بالأخرى، وبالدقّة في البحث يظهر أنّه لا وجود إلّا لعلاقة التشوّن بين الشأن وذي الشأن، أي أنّ ما نشاهده في الخارج بعنوان حيثيّة التأثير ونجعله أساسًا لبحث العليّة ليس هو بالنظر التحقيقيّ سوى التشوّن. وبناء عليه يكون الرأي النهائي هو أنّ علاقة الحقّ بالكثرات الإمكانيّة ليست هي علاقة العلة بالمعلول بل نسبة ذي الشأن إلى شؤونه. ولذا يرفض ملّا صدرا في رأيه الأخير كونَ الوجودات الإمكانيّة موجودةً بالحيثيّة التعليليّة ويُرجعها إلى الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة.

وقد جمع الأستاذ محمد رضا قمشه إي، الباحث في الفلسفة والعرفان النظري، في حاشية كتاب **تمهيد القواعد** آراءَ علماءِ الإسلام في بيانهم علاقة الوحدة بالكثرة وجعلها على ثلاثة أقسام:

الأوّل: المتكلّمون الذين يرون الكثرات حقيقية في عالم الخارج ويرون الوحدة بينها اعتبارية؛

الثاني: جماعة المتصوّفة الذين يقفون على الطرف المقابل للمتكلّمين ويَنفون أيَّ نوعٍ من الكثرة ويرونها اعتباريّة لا نفس أمرية؛

---

(1) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص300 ـ 301.

والثالث: جماعة الحكماء الإلهيين والعرفاء ولديهم رأي آخر هو أنه «في كثرة الأشياء الظاهرةِ في الوجود ووحدتِها من الواجب والممكن، جوهرًا كان أو عرضًا، ثلاثةُ مذاهب... وبإزاء هؤلاء طائفةٌ من الصوفيّة قد ذهبت إلى أنّها ليست واقعةً في الوجود، ولا موجودةً في نفسِ الأمرِ والموجودُ فيه ذاتٌ واحدةٌ بسيطةٌ واجبةٌ لذاتها قائمة بنفسها... فتكون الوحدةُ حقيقيةً والكثرةُ اعتباريةً محضةً، ولعلّهم يُسندون ذلك إلى مكاشفاتهم. ويلزمهم نفي الشرائع والملل وإنزال الكتب وإرسال الرسل. ويكذّبهم الحس والعقل... وبإزاء كلتا الطائفتين فريقٌ من العلماء الراسخين والعرفاء الشامخين والحكماء المتألهين يقولون: الكثرةُ الظاهرةُ في الوجود حقيقيةٌ... ووحدتُها أيضًا حقيقيةٌ، فالوحدة متطورةٌ بالكثرة والكثرة أطوارُ الوحدة»[1].

ففي هذه العبارة لهذا الفيلسوف والعارف تجد كيف يعتمد على رأي المحقّقين والرّاسخين في العلم من أنّ الكثرات متحقّقة في نفس الأمر وإن لم تكن إلّا أطوارًا لحقيقةٍ واحدة؛ أي أنّ أطوارَ الحقّ وشؤونَه ليست موجودةً إلّا بواسطة الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة للوجود الإطلاقي الواحد للحقّ تعالى.

وبهذا البيان يظهر فسادُ رأيِ أولئك الذين اعتبروا أنّ نظريّة الوحدة الشخصيّة للوجود هي نظريّةٌ تحوي تناقضًا داخليًّا، فقد اتّضح في الجواب أنّ الكثراتِ هي مصداقُ مفهومِ العدم أولًا وبالذات؛ لأنّها لا وجود لها من ذاتها. نعم، الالتزام بهذا، أي كون الكثرات مصداقًا بالذّات لمفهوم العدم، لا يعني نفيَ الكثرات في الخارج واعتبارها معدومة؛ إذ لدينا أمورٌ هي مصداقٌ بالعرض لمفهوم

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص191 ـ 192؛ المصدر نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه إيران، مصدر سابق، ص27 ـ 39.

الوجود، ولهذه الأمور نوعُ تحقّقٍ ونوعٌ من نفس الأمر بما لها من مرتبة. فتحقّق هذه الأمور ليس بالذات ولكن هذا لا ينفي التحقّق بالعرض.

وهذا التحقّق والوجود بالعرض هو التحقّق نفسه والوجود بواسطة الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة لوجود الحقّ تعالى. فالكثرة والوحدة في هذه النظرية معترَف بهما دون أن يلزم من ذلك أيُّ تناقض.

من خلال ما تقدّم يظهر بطلان كلام (والتر استيس) الذي اعتبر أنّ ساحة العرفان، وخلافًا لساحة العقل، تُفسح المجال أمام التناقض وأنّ نظريّةَ وحدة الوجود نظريّةٌ تحوي تناقضًا واضحًا. فإنّ ما قدّمناه من بيان، وبمراجعة النظام الفلسفيّ الإسلاميّ، يدفع هذا الاتّهام بوضوح. فالعرفان الإسلاميّ والفلسفة الإسلاميّة لا يُفسِحان المجال لأيِّ نوعٍ من أنواع التناقض في ساحة الوجود. ونظريَّةُ وَحدةِ الوجود هي ترجَمةٌ لأعمق ساحات الوجود. فما نشاهده في نظريّة وحدة الوجود ليس هو ضم مفهومين متناقضين؛ بل جمعٌ وجوديٌّ بين الوحدة والكثرة ببيانٍ غايةٍ في الدقّة؛ فالحقيقة الواحدة، نظرًا إلى ما تمتاز به من خصوصيّة الإطلاق يمكنها أن تضمّ تلك الكثرات، بل إنّ خصوصيّة الإطلاق هي الخصوصيّة الوحيدة التي يمكن من خلالها الجمع بين الوحدة والكثرة. فهذا النوع من الوحدة، وخلافًا لسائر أنواع الوحدة، فضلًا عن عدم تناقضها مع الكثرة، تمتاز عن سائر أنواع الوحدات بأنّها، طبقًا لتعريفها، تشتمل على الكثرات. ولذا كان تأكيد فلسفة ملّا صدرا على عدم الوقوع في توهم التصميم غير المستدَلّ عليه بأنّ بعض أنواع الوحدات حيث لا يقبل الجمع مع الكثرات فكلُّ وحدةٍ هي كذلك لا تجتمع مع الكثرات. فكما أنّ للوجود مراتب مختلفة من الشدّة والضعف ويترتّب على ذلك أحكامٌ مختلفة، كذلك الوحدة من المعقولات الثانية والمنتزعة من وجود

الأشياء نفسه، تختلف أحكامُها تبعًا لاختلاف أحكام الوجود.

والنصّ الذي سوف نستعرضه هو من النصوص العرفانيّة الأساس، التي تحكي عن الإطار العام لمثل هذه النظريّة، وإن كان ذلك بِلُغة الفلسفة المعروفة في ذلك العصر؛ على تواضعها في الغنى والعمق، وهو أمر مشهود في بيانِ عارفٍ كصائن الدين تركة الذي يميل إلى تقديم بيان عقلي للمدعيَات العرفانيّة. يقول:

«فإنّ الوحدةَ هي الذاتيّةُ له، والكثرةُ إنّما هي لواحقُ عرضت له بحسب صفاتٍ معدومةٍ بالذات موجودةٍ بالعرض. فيكون المتّصف بالإمكان ليس إلّا هذه اللّواحق المعدومة الزائدة على الذات. فتقرَّر من هذا التحقيق أنّه لا يمكن أن يكون للوجود المطلق، من حيث إنّه وجودٌ مطلقٌ، أفرادٌ ذاتيّةٌ مختلفةٌ بحسب الوجوب والإمكان والامتناع؛ ضرورة أنّ الوحدةَ الحقيقيّةَ هي الذاتيّة له»[1].

فما يُذكر في اصطلاح العرفاء ضمن عناوين (الأحوال)، (اللواحق) أو (العوارض) ليس سوى اصطلاحَي (الشؤون) و(الأطوار) نفسيهما اللذين ظهرا في الفلسفة بعد سيطرة المدرسة الصدرائيّة على المصنّفات في الفلسفة والعرفان النظريّ، وهي ليست بمعنى العرَض في مقابل الجوهر المصطلح عليهما في المنطق الأرسطيّ.

ونذكّر هنا بأمرٍ مهمّ وهو أنّ العرفاء، وقبل سيطرة المدرسة الصدرائيّة، كانوا يستعينون، لبيان مقاصدهم العرفانيّة، بالاصطلاحات الموجودة في الفلسفة المشائية بعد اختيار أكثر المصطلحات مناسَبةً من بينها، فيحمّلون هذه المصطلحات المعانيَ التي لديهم، ثمّ تنتقل

(1) المصدران نفساهما: بوستان كتاب، ص255؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفة إيران، ص108.

هذه المصطلحات إلى قاموس اصطلاحات العرفان النظريّة وقد اكتسبت معاني جديدة فتتحول إلى مصطلحاتٍ عرفانيّةً يستخدمونها لبيان مراداتهم.

وهنا قد يستند بعضهم غفلةً عن هذا الأمر إلى بعض النصوص العرفانيّة التي ورد فيها التصريح بأنّ الكثرات ليست إلّا وهمًا أو خيالًا، ويطرح علامات استفهام أمام نسبة النظريّة المذكورة آنفًا إلى العرفاء. ويستند هؤلاء إلى عبارات مشابهة لابن عربي في (الفص اليوسفيّ)؛ إذ قال: «الوجود كلّه خيال في خيال»[1]؛ فيرى هؤلاء أنّ هذه العبارات الموجودة في المصنّفات العرفانية تدل على أنّ نظريّة وحدة الوجود لدى العرفاء ليست سوى تأكيد على كون الكثرات وهميّة.

إنّ الجواب عن هذه المقولة يتوقّف أولًا على بيان أمرٍ مهم وهو أنّ فهم مقصود العرفاء من كلماتهم يتوقّف على المعرفة التامّة بقاموس المصطلحات طيلة قرون متمادية بما يتناسب وفضاءها المعرفيّ. فكلمات العرفاء وعباراتهم أوقعت بعضًا في أخطاءٍ عظيمةٍ نظرًا لفهمه هذه المصطلحات بفهم عرفيٍّ أو فهم كلاميٍّ أو فهم فلسفيٍّ ممّا يَحمل معنًى آخر لا يكون مرادًا للعارف إطلاقًا. وقد ذكرنا أنّ هؤلاء كانوا يستخدمون هذه المصطلحات بما يتناسب والمعنى المراد لهم من مختلف العلوم ويُضْفُون عليها المعنى الجديد الذي لديهم.

ويشهد لهذا المدّعى اصطلاحاتٌ استعان بها العرفاء من الفلسفة لبيان مقاصدهم كاصطلاح (الوجود) أو كاصطلاح (الوجود من حيث هو هو). فالعرفاء مع سعيهم، عند اختيارهم لهذه الاصطلاحات،

---

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص104.

لاختيار أقرب الاصطلاحات إلى بيان مقاصدهم كانوا يُضفون على ذلك المصطلح المعانيَ الخاصة التي لديهم؛ ومثال ذلك مفردة الوجود التي لم تكن تحوي أيَّ تعيّنٍ سوى تعيّنِ الوجود، فقد رأوا أنّها المفردة المناسبة للإشارة إلى تلك الحقيقة التي لا تعيّن لها ولا تَحدُّد. فليس في مفهوم الوجود أيُّ معنًى للعلم، والقدرة، وسائر الصفات، ولكنها تتلاءم مع كافة هذه المفاهيم.

والتعبير الآخر الذي استخدمه العرفاء للإشارة إلى الذّات الإلهية المطلقة هو مفردة (الحق) الذي اختاروه من الشريعة، فهذه المفردة تتشابه كثيرًا مع مراد العرفاء من الذات المطلقة، فالحقّ بمعنى المتحقِّق الذي يكون بعيدًا عن أي نوع من لوازمِ المعاني الأخرى وأجزائِها التي تدل على نوعٍ من التقيُّد والتحدُّد في التحقُّق.

إذًا، فصرفُ وجودِ كلماتٍ مثل (الخيال) لا يدل إطلاقًا على عدم الكثرات في نفس الأمر في نظر العرفاء. ومَن لديه معرفةٌ بقاموس الاصطلاحات العلميّة للعرفاء يعلم جيدًا أنّ هذه المفردة في هذا القاموس لها معناها الوجوديّ الدقيق ولا تساوق إطلاقًا العدم وفقدان نفس الأمر. ولكن لمّا كانت مفردة (الخيال) تدل على نوعٍ من الانتقال من أمرٍ إلى أمرٍ آخر، ولو كان هذا المعنى باطنًا وخفيًّا فيها؛ فقد استعان العارف بهذا الاصطلاح لبيان علاقة الكثرة بالوحدة. فالعارف يعتبر الكثراتِ خيالًا، أي أنّها أمورٌ لا شأن لها سوى أنّها تدل على شيء آخر وتنظر إليه لتنقلك إليه وهذا الأمر الآخر هو الوجود المطلق. فالخيال وجود لذلك الشيء الذي يُظهر الوجود ويتجلّى به الوجود، فهو علامة لهذا الوجود المطلق الذي لا يمكن إدراكه ولا يعقل.

ويذكر توشيهيكو إيزوتسو في الفصل الأوّل من الكتاب المعروف: **الصوفية والطاويّة**، هذا المعنى الوجوديّ للخيال ويذكر

في أوّل الكتاب، وبشكل صريح، أنّ العبارة المذكورة السابقة لابن عربي لا ينبغي تفسيرها على أساس أنّها تعني كون الوجودات الكونيّة وهمًا أو عدمًا. ثمّ بعد ذلك يبحث عن المعنى الوجودي الدقيق لهذه المفردة أي لمفردة الخيال[1]. نعم، يرتبط هذا المعنى الوجوديّ لمفردة الخيال باصطلاحٍ عرفانيّ آخر هو (الظلّ) وهو ما أشار إليه القيصري في شرحه للعبارة المنقولة آنفًا عن ابن عربي، يقول:

«فالوجود، أي الوجود الكونيّ[2]، كلُّه خيالٌ في خيال؛ لأنّ الوجودَ الإضافيَّ والأعيانَ كلَّها ظلالٌ للوجود الإلهيّ والوجودِ الحق، أي الوجودُ المتحقِّقُ الثابتُ في ذاته إنّما هو اللهُ خاصةً من حيث ذاته وعينه»[3].

ومن الواضح أنّ القيصري فهِم هذا التفسير الوجودي من عبارة ابن عربي وفسَّرَها بمعنى الظلّ.

وثمةَ مواردُ أخرى أيضًا يَفهم المُرَاجِع لها بنظرة أولى أنّ مراد العرفاء من وحدة الوجود النفي التام لوجود الكثرة بأيٍّ نحو. ولذا يذكر صائن الدين في جوابه عن الإيراد الذي ذكره بعضُ خصوم العرفاء بأنّهم، وإن تحدثوا عن الوحدة الشخصية للوجود، ولكنهم يعبِّرون عن الكثرات أحيانًا وكأنها أمورٌ موجودة فكيف ينسجم ذلك مع دعواهم الأساس، يقول صائن الدين:

---

(1) توشي هيكو إيزوتسو، **صوفيسم وتائوئيسم**، ترجمه: محمد جواد گوهرى، تهران، انتشارات روزنه، چاپ اول، 1378 هـ ش.، ص27 ـ 29.

(2) الكون في اصطلاح العرفاء هو كل ما سوى الحق تعالى، أي الكثرات الإمكانية نفسها والوجود الكوني ليس شيئًا سوى وجود الكثرات الإمكانية.

(3) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص702؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص237.

«مسلّمٌ أنّ الوجود أمرٌ واحدٌ حقيقيٌّ، وهو الموجود بالذات، والواحد الذي ما عداه عدمٌ محض، لكنّ لذلك الواحد أحوالًا، كما عرفتَ غيرَ مرّة، يَظهرُ فيها بحسبها، ولا يقع الإدراك، أيُّ إدراكٍ كان، إلّا على تلك الأحوال بحسبها، فإنّ الواحدَ من حيث هو هو، لا يُعقَل ولا يُدرَك. فحينئذٍ لو أُضيفَ الوجودُ إلى المدرَك من تلك الأحوال، بحسب ما ظهر فيها من مشاهدةِ آثاره، يكون ذلك الموجودُ موجودًا بالعرض، لا بالذات؛ إذ إضافةُ الوجود إليه إنما بحسب توهمه واعتباره فقط... فقولهم: «التوحيدُ إسقاطُ الإضافات» إشارة إلى هذا المعنى»[1].

ويذكر في موطنٍ آخر التالي:

«أمّا الواحد الحقيقيّ المطلق الشامل للكثير، الذي سواه، نفيٌ محض وعدمٌ صِرفٌ، كيف يصح أن يكون عُرضَةً للكثرة والاختلاف؟ نعم، الاختلاف والتكثّر يُتوهَّم في مراتب تنزّلاته ومجالي ظهوراته بحسب شؤونه الذاتية وأحواله»[2].

فاستخدام كلمة (توهّم) يوقع القارئ في خطإِ الظنّ بأنّ مراد الكاتب النفيُ التام والأساسُ لواقع نفس الأمر للكثرات، وتبديلُها إلى أمور ذهنيّة فقط لا منشأ انتزاع لها في الخارج. نعم، لا بد من التأكيد على أنّ منهج تفسير هذه النصوص لا يتم إلّا من خلال جمع أسس التفكير العرفاني من خلال ملاحظة كافّة النصوص وتقديم تفسير ضمن الأطر التي تحكي عنها هذه الأصول. وبملاحظة كثيرٍ

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص302 ـ 303؛ الكتاب نفسه، انتشارات انجمن اسلامى حكمت وفلسفة ايران، مصدر سابق، ص157.

(2) المصدران نفساهما، بوستان كتاب، ص266؛ انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفة ايران، ص118.

من النصوص والتي أشرنا إلى بعضها نعلم أنّ العرفاء يرون الكثرة مصداقًا بالعرض لمفهوم الوجود، ولذا لا يُمكن تقديمُ تفسيرٍ يتناقض مع هذه الأصول العامّة. كما إنّه من جهةٍ أخرى وردت في العبارات أعلاه مفرداتٌ مثل (الأحوال) (الشؤون الذاتية) (مراتب التنزلات) و(مجالي الظهورات). فلو كان معنى كلمة (يتوهم) هو أنّ الكثرات لا وجود لها في نفس الأمر فليس لهذه العبارات معنًى صحيح. لا سيما في العبارة المذكورة أخيرًا؛ إذ إنّ المقصود من (التوهم) هو (التصوّر) أو مفهوم آخر مشابه للخيال ويراد منه معناه الوجودي الخاص.

وما يُلفت النظر هنا هو أنّ ملّا صدرا وعند بحثه عن علاقة الوجود بالماهيّة يصف الماهيّة بأنّها «خيال الوجود». ولكن معنى هذا الكلام إنّما يمكن فهمه بشكل صحيح متى كنا على معرفة بأسس تفكير المدرسة الفلسفيّة الصدرائيّة. فملّا صدرا يرى أنّ في مفردة الخيال معنًى ومضمونًا مخبوءًا يمكن الاستفادة منه لإيصال المقصود المطلوب. فالخيال هو من جهةٍ يشير إلى نحوٍ من تجلّي الحقيقة التي وراءَه وإلى ظهورِها؛ وبعبارة أخرى: «ما يتراءى من الشيء». وقد ذُكر لكلام ملّا صدرا هذا تفسيران؛ أحدُهما أنّ ماهيّة الخيال وجود في الذهن، والآخر أن الماهيّة هي خيال الوجود حتّى في الخارج، وكلا التفسيرين ينسجم مع مباني الفلسفة الصدرائيّة. فالتفسير الأول هو أنّ الذهن حيث كان هو المعيِّن للشيء والمحدِّد للماهية ـ أي في العلاقة مع الخارج هذه الماهيات والتعيّنات هي التي تملأ وعاء الذهن أولًا ـ فكلّما واجهنا وجودًا ما فإنّ أول ما يأتي إلى الذهن هو ماهية ذلك الوجود. ولذا يمكن القول إنّ ماهية الخيال وجودٌ في الذهن، أي وجودٌ يظهر في الذهن بنحو الماهيّة. فما يُرى من الوجود في الذهن هو هذه الماهيّة. وهذا المفاد هو ما يُشار إليه من

تقدّم الماهيّة على الوجود في الذهن. وإن كان الوجود هو المتقدّم على الماهيّة في الخارج، فترتيب التقدّم والتأخّر بين هذين المفهومين يحصل فيه تبادلٌ في الذهن. أمّا بناءً على التفسير الثاني، فحيث كانت الماهيّة تعيّنًا وجوديًا وحدًّا للوجود، فمتى واجه أحدٌ ما ماهيّةً في الخارج فإنّه ينتقل إلى وجودها، ولكن ذلك يتمّ من خلال الماهيّة. ولذا كانت في الخارج خيالَ الوجود، بمعنى أنّ الوجود يظهر بنحو الماهية في الخارج. وعلى كلا التفسيرينَ لا يكون مراد ملّا صدرا من (خيال الوجود) معنى العدم إطلاقًا.

التشكيك في المظاهر والظهورات

علمنا ممّا سبق أنَّ الكثراتِ هي ظهوراتُ وجودِ الحق وشؤونه، وليست هذه الكثرات مصداقًا بالذات للوجود ولكن لها نفس الأمر، مضافًا إلى ذلك يرى العرفاء أنّ هذه الظهورات والشؤون تختلف شدة وضعفًا بحسب ظهور الحق في تلك المواطن.

ومن الواضح أنّه بناء على وحدة الوجود لا تعدّد في أصل الوجود ولا كثرة، ولذا لا معنى لكون أصل الوجود تشكيكيًّا. ولكنّ هذا لا يعني إطلاقًا نفي التشكيك مطلقًا على أساس وحدة الوجود. فالعرفاء لا يرون كافّة مظاهر الحقّ كالملائكة وعالم المادّة في مرحلةٍ واحدة، بل يلتزمون بالتشكيك في المظاهر ومراتب الظهور. فكما إنّ ظهور النفس لا يكون واحدًا في مراحل العقل والخيال والحسّ، أي على الرغم من أنّها جميعَها هي مراحلُ لكافّةِ الظهورات وشؤون النفس؛ إلّا أنّ شأن العقل أقوى من شأن الخيال وشأن الخيال أقوى من شأن الحسّ، كذلك حضرة الحق له ظهور في كافّة الكثرات ولكنّ هذا الظهور يقبل الشدة والضعف، وشدة هذا الظهور وضعفه يظهر بالشدة والضعف في المظاهر. ولذا، وكما يقول القيصري،

التشكيكُ بمعناه الدقيق في الظهور[1] لا في المُظهِر. «ولا يقبل الاشتداد والتضعّف في ذاته... والشدة والضعف يقعان عليه بحسب ظهوره وخفائه في بعض مراتبه»[2]. ثمّ يذكر في تفسيره وشرحه نظريّة العرفاء: «... لأنّهم ذهبوا إلى أنّ الوجود باعتبار تنزّله في مراتب الأكوان، وظهوره في حظاير الإمكان، وكثرة الوسايط يشتد خفاؤه فيضعف ظهوره وكمالاته»[3].

وأمّا المحقق الفناري، فبعد أن تعرّض في **مصباح الأنس** للقول إنّ الوجود المطلق هو فقط حقيقة الوجود فوجودُ الحق سبحانه نفسُه مصداقٌ بالذات للموجود، وسائر الموجودات ظهوراتُ الحقيقة الوجوديّة وشؤونُها، يذكر إشكالًا يرجع إلى أنّ الوجود المطلق والحقيقة المطلقة وجود تشكيكيّ؛ أي أنّ بعض الموجودات أقوى وله تقدّم وبعضها أضعف وله تأخر. إذًا، لا بد من أن يكون أصل الوجود متكثّرًا ليقبل التشكيك. ويقول في الجواب: إنّ أصل الوجود واحد ولا يقبل التكثر والتشكيك في الظهور، لا في أصل الوجود:

«وما يقال إن الحقيقةَ المطلقةَ تختلفُ بكونها في شيءٍ أقوى وأقدم وأولى، فكل ذلك عند المحقق راجعٌ إلى الظهورِ بحسب استعداداتِ قوابِلها، فالحقيقةُ واحدةٌ في الكل والتفاوتُ واقعٌ بين ظهوراتِها»[4].

---

(1) سوف يتّضح لاحقًا أنّ ظهور الحق هو النَّفَس الرحماني، والنَّفَس الرحماني يشمل أعلى المراحل إلى أنزلها وهذا النفَس في مراحله تكون الشدة والضعف.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص15؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص6.داود.

(3) المصدر نفسه، ص21؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص10.

(4) الفناري، **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص167؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص59.

المسألة الثانية: نظريّة وحدة الوجود: الفروع واللّوازم

بعد أن تعرّضنا، وبتحليل علمي، لأصل نظريّة وحدة الوجود عند العرفاء، نجد من المناسب الإشارة إلى بعض لوازم هذه النظريّة وفروعها. واللوازم والفروع للنظرية أمر خارج عنها ولا يرتبط بشكل مباشر بتصوّر النظريّة نفسها، ولكنّ المناطقة يؤكِّدون على أنّ توضيح اللوازم والمفاهيم ذات الارتباط بنظريّةٍ ما وكذلك لوازم تلك النظريّة له تأثيره على تصوّر ذلك المفهوم وتلك النظرية بشكل دقيق لا سيما إذا كانت من المفاهيم المعقدة. ولذا سوف نجعل حديثنا هنا ضمن فروع أربعة هي:

1 ـ الإطلاق المقسمي؛

2 ـ الظهور والتجلّي؛

3 ـ التمايز الإحاطي؛

4 ـ اللحاظات النفس أمرية.

1 ـ الإطلاق المقسميّ للواجب

إنّ كافة المباحث المرتبطة بنظريّة وحدة الوجود ولوازمها وفروعها ومن ذلك الإطلاقُ المَقسَمِيُّ للحق هي أبحاثٌ تنظر إلى الخارج؛ أي أنّ الإطلاق المقسمي للحق يشكّل خصوصيةً أساسًا للحق في الخارج، وليست خصوصيّة ذهنية تنشأ من التحليل الذهني. فالإطلاق المقسمي في الخارج هو بمعنى الوجود اللّامتناهي والذي لا حدّ له، أي الوجودِ المتحرّر من كلِّ تعيّنٍ خاصٍّ ولكن كافّة التعيّنات جُمِعَت فيه، وهو سارٍ في جميعها.

ومثال النفس الإنسانيّة كما تقدّم بيانه في بحث الحيثيّة التقييديّة الشأنية يساعدنا على تصوير مثل هذا الإطلاق. فقد ذكرنا في بحث

الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة أنّ لنفسِ الإنسان نحوَ وجود خاص هو ما يعبّر عنه بالإطلاق والانبساط. وقلنا إنّ هذه الخصوصيّةَ الوجوديّةَ للنفس هي ظلٌّ من الإطلاِق والسعة في ذات الحق تعالى؛ خصوصيّةً كانت سببًا لنقول إنّ للنفس حضورًا في تمام المراتب بل هي في كلّ مرتبة تلك المرتبة عينها.

ولذا في مورد الحق تعالى، ومنه كانت هذه الخصوصية، نقول: هو وجود مطلق من كلّ قيد، بنحوٍ لا يبقى محلٌّ لوجود شيء آخر في عرض وجوده، ولذا لا بد من أن تكون كافة الكثرات الإمكانيّة في وجود الحق نفسه لا في عرَضه لأنّها من شؤونه وأطواره. ويُطلق في لسان أهل المعرفة على هذه الخصوصيّة أنّ ذات الحق له خصوصيةُ الإطلاق المقسمي، ولبيان هذا الاصطلاح طريقان: البيان البسيط المعروف والبيان العلميّ الدقيق.

البيان المعروف للإطلاق المقسمي

طبقًا لما ذكرناه سابقًا، لا بد من أن يكون الجواب بالنفي عن السؤال حول التعيّنات والكثرات وأنّها هل يمكن أن تكون في مقام إطلاق ذات الحق أو لا؛ لأنّ ذاتَ الحق في مقام الإطلاق ذاتٌ مطلقة ولا يمكن أن تكون مقيّدة بأيِّ قيد ولا متعيِّنةً بشيء. فمقام الذات مطلق من كلّ قيد وتعيُّن، وهذا المقام لا يكون مقيّدًا حتى بالأسماء والصفات الإلهيّة؛ لأنّ الأسماء والصفات الإلهيّة متمايزة في ما بينها؛ فاسم الباطن غير اسم الظاهر بل هو في مقابله. ولذا عندما نبحث عن مصداق الاسم الباطن لن نجد فيه الاسم الظاهر وكذلك العكس. فالاسم الظاهر مَظهرُ التعيُّن والتقيُّد الظهوري والاسم الباطن مظهر التعيّن والتقيد الباطني. ولذا كانت هذه الأسماء، كأسماء الحق الأخرى منها العليم، السميع، البصير،

القدير وغيرها، تعيّناتٍ وتقيداتٍ لا بد من أن يكون مقام ذات الحق مطلقًا بلحاظها. وفي غير هذا الفرض لا يمكن القول إنّ الحق حاضر في موطن الاسم الظاهر وفي موطن الاسم الباطن؛ لأنّه إن كان في موطن اسم الظاهر فليس هو في موطن اسم الباطن وكذلك العكس فهذا لا يتلاءم إطلاقًا مع خصوصيّة الإطلاق في ذات الحق والتي تشمل تمام الكثرات. ولذا يقال: الإطلاق المقسميّ لذات الحق مستلزم لأن لا تكون الذات قابلة لأيِّ نوعٍ من التعيّن، حتّى التعيّنات المتعلِّقة بالأسماء الحسنى. وهذا لا يعني تعطيل الصفات؛ بل بمعنى نفي التمايز بين الصفات في مقام الذات بنحوٍ لا يؤدّي إلى إيجاد التمايز والتعيّن في ذات الحق.

وبعبارة أخرى: إنّ الحديث عن غلبة اسمٍ على اسمٍ آخر في مقام الذات يرجع، كما يظهر من التعيّن الاسمي، إلى غلبة اسمٍ في موطنٍ خاصٍّ بأن يكون ظاهرًا من بين كافة الأسماء. ومثل هذا التعيّن الاسمي منتفٍ في مقام الذات ولا يتلاءم مع الإطلاق في مقام الذات. ومثال ذلك لو قيل إنّ تعين (العلم) صفة أساسٌ للذات المتعالية بنحوٍ لو أردنا الإشارة إلى الذات فلا بد من الإشارة إليها باسم العليم فهذا غير صحيح. فلا يصح جعل أيٍّ من هذه الأسماء، بعنوان كونها هويّة، أساسًا لذات الحق؛ لأنّ لازم تعيّن الحق تعالى وتقيّده مستلزمٌ محدوديته ونزوله عن مقام عدم التناهي وهو يخالف صفة في الذات أساسيّةً.

نعم، وكما تقدّم سابقًا، ذاتُ الحق تشمل في ذاتها تمامَ الصفات والخصوصيات المذكورة بنحوٍ اندماجي؛ لأنّ هذا لا يؤدي إلى تمايز هذه الخصوصيات في ذلك المقام ولذا لا يؤدي إلى تقيد الذات وتعينها. إنّ خصوصية الإطلاق المقسمي للحق تكون سببًا للقول بأنّ الحق هو المصداق الوحيد بالذات للوجود، ووجوده

الواحد هذا يملأ كافّة عالم الوجود. وأمّا في ما يرتبط بالكثرات الإمكانية فكل واحدةٍ منها مقيدة بقيد ومتعينة بتعيّن. فمثلًا في مورد نبي من أنبياء الله يمكن القول إنّه مظهر اسم الهادي، ولا يمكن أن يكون مظهرًا لاسم المضلّ. أو قد يكون عالَم المادة مظهر اسم الظاهر وعالَم الملكوت مظهر اسم الباطن. ففي هذه الموارد يكون اسم الظاهر هو تمام حقيقة عالَم المادة واسم الباطن لتمام حقيقة عالَم غيب الملكوت. وأمّا الحق تعالى فهو بخصوصية الإطلاق المقسمي مصداق لاسم الظاهر ولاسم الباطن لاسم الهادي ولاسم المضل وهذا كله دون أن يكون مقيَّدًا أو محصورًا بأيّ واحدٍ منها.

البيان العلمي للإطلاق المقسمي

نسعى في هذا البيان من خلال التمييز بين نوعين من الإطلاق، أي الإطلاق القسمي والإطلاق المقسمي، لتقديم بيانٍ يمكّننا من تصوّر المعنى الدقيق الفلسفي لاصطلاح الإطلاق المقسمي.

عندما نبحث في الفلسفة عن المفاهيم الماهويّة في الذهن وأنواع اللّحاظات التي يمكن أن يعملها الذهن لهذه المفاهيم يقال إنّ المفاهيم الماهوية قد تلاحَظ من قبل الذهن بأربعة أنحاءٍ من اللّحاظات:

الأول: المفاهيم الماهوية بشرط شيء؛ أي أن الذهن يلحظ هذه المفاهيم بشرط تقارنها مع مفهومٍ آخر.

الثاني: المفاهيم الماهوية بشرط لا؛ أي أن الذهن يلاحظها بشرط عدم لحاظ أيٍّ مفهومٍ آخر معها.

الثالث والرابع: المفاهيم الماهوية اللابشرط (الماهية المطلقة) وهي على نوعين: قِسْمِي ومَقسَمي.

فالإطلاق القسميّ هو الماهيّة إذا لاحظها الذهن دون أيّ لحاظٍ

آخر، ولكنّ عدم اللحاظ نفسه يكون ملحوظًا. وأمّا الإطلاق المقسمي فهو عندما يلاحظ الذهن الماهية دون أيّ لحاظ حتّى لحاظ أنّه يلاحظ الماهيّة دون أي لحاظ. ويُقال: إنّ الماهية إذا لوحظت في الذهن من حيث هي هي كان لها إطلاق مقسمي.

وأمّا لو لوحظت هذه الماهيّة بقيدِ الإطلاق في الذهن فهي الإطلاق القسمي، والماهيّة من حيث هي التي هي في الإطلاق المقسمي هي الماهية المطلقة نفسها بشرط الإطلاق وهي الماهية نفسها بشرط شيء وهي الماهية نفسها بشرط لا. وبناء عليه، فإن لم يكن للمفهوم الماهوي الذهني أيُّ حيثيّة وهو في عين الحال يتلاءم مع كافة الحيثيات فهذا المفهوم له إطلاق مقسمي.

نعم، في العرفان النظريّ، الإطلاقان القسمي والمقسمي وصفان عينيّان خارجيّان لا ذهنيان. والمراد منهما هو الإطلاق في الوجود الخارجيّ نفسه لا الإطلاق في اللحاظ الذهني.

ولكن ما معنى هذين النوعين من الإطلاق في الخارج؟

إنّ الإطلاق القسميّ، وكما تقدّم من بيان حول الماهيّات الذهنيّة، يُستخدم في الحقائق الخارجيّة التي لها نحوٌ من الوجود السَّرَيَاني والسَّعِيّ. نعم، ذلك بقيد أن يكون وجودها مقيدًا بالسَّرَيَان والعموم؛ بمعنى أنّ هذا الوجود الخاص يتحقّق في الخارج بهوية وجودية هي الإطلاق نفسه، وهذا الإطلاق قيدٌ في نحو وجودها. وأمّا الوجود الذي يكون إطلاقًا مقسميًا فحتّى هذا الإطلاق لا يكون قيدًا في هويّته الوجودية ونحوِ وجودِه وتحقُّقِه. فالإطلاق المقسمي يشير إلى الوجود اللّامتناهي الذي لا حد لتناهيه وسوف يأتي توضيحه. وقد تعرَّض العرفاء في أبحاثهم لبحث الإطلاق المقسمي وإن كان بيانهم لا يمتاز بأيّ سهولة ونتعرّض له هنا:

«الفصل الأوّل: في الوجود وأنّه هو الحق: اعلم أنّ الوجود من حيث هو هو، غير الوجود الخارجي والذهني؛ إذ كلٌّ منهما نوعٌ من أنواعه. فهو من حيث هو هو، أي: لا بشرط شيء غير مقيد بالإطلاق والتقييد ولا هو كلّي ولا جزئي، ولا عام ولا خاص، ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير، بل يلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه...»[1].

ويقول المحقق الكاشاني في توضيح مثل هذا الإطلاق: «فإنّ ذات الحق هو الوجود من حيث هو وجودٌ، فإن اعتبرته كذلك فهو المطلق، أي الحقيقة التي هي مع كلِّ شيء»[2].

وأمّا البيان الكامل للإطلاق المقسمي لحضرة الحق فيمكن أن نجده في عبارة القونوي:

«تصوّرُ إطلاقِ الحقّ يُشترط فيه أن يُتعقَّل بمعنى أنه وصفٌ سلبي، لا بمعنى أنه إطلاقٌ ضدُّه التقييد، بل هو إطلاقٌ عن الوحدةِ والكثرة المعلومتين، وعن الحصرِ أيضًا في الإطلاق والتقييد، وفي الجمع بين كلِّ ذلك، أو التنزّه عنه، فيصحُّ في حقّه كلُّ ذلك حالَ تنزُّهِه عن الجميع، فنسبةُ كلِّ ذلك إليه وغيره وسلبه عنه على السواء...»[3].

والسبب في التصريح بأنَّ نسبة السلب والإيجاب في صفات الحق تعالى واحدة، هو عدم تناهي ذاته. وإطلاقُه المقسمي يكون سببًا لأن يكون الحق، في عين كونه غيرَ محدود بأيّ حد، هو

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص13؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 5.

(2) **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سابق، ص48.

(3) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 1، ص7.

حاضر في تمام الحدود بل هو عينها. بناء عليه، حيث كان اللّامتناهي موجودًا في كلّ حدّ كان عينَ ذلك الحدّ ومن حيث كونه وراء ذلك الحد هو غيره[1].

ولأجل توضيح هذه المفاهيم الانتزاعيّة نستعين بمثالين: أحدهما يرتبط بالأبحاث الفلسفيّة والآخر يرتبط بأبحاث العرفان النظريّ.

أمّا في المثال الفلسفي فيمكننا أن ننظر إلى النظام الفلسفيّ الصدرائيّ وما تعرّض له في ما يتعلّق بنظرية التشكيك الخاص باسم (الحقيقة الواحدة للوجود) على أنّه حقيقة سارية مقيّدة بقيد الإطلاق. وحقيقة هذا الوجود الواحد هي السريان نفسه من أعلى مرتبة من مراتب سلسلة الوجود التشكيكي إلى أدنى مرتبة منها. وينتج عن ذلك أن يكون الإطلاق والانبساط هو قيد هذه الحقيقة، أي أنّ إطلاقها قسمي.

وأمّا المثال المرتبط بالعرفان النظريّ فيرتبط بما يُعرف في الاصطلاح عندهم بعنوان (النفَس الرحماني) أي الحقيقة التي تشمل كافّة التعيّنات أي التعيّن الأول، التعيّن الثاني، عالم العقل وعالم المثال وعالم المادة. وهذه الحقيقة هي حقيقة واسعة من العرش إلى الفرش وذات هوية سارية حاضرة في كافة المراتب. ولكن الأمر المهم هنا هو أنّ الإطلاق يشكّل قيدًا في هوية هذه الحقيقة، أي ليس للنفَس الرحماني شيء وراء سريانه في كافة التعيّنات. فهوية النفَس الرحماني هوية سارية بنحو تكون مقيدة بالسريان وليس لها شيء غير السريان.

ويذكر العرفاء أنّ إطلاق الحق تعالى ليس من سنخ الإطلاق

---

(1) انظر في هذا المجال: **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص208؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص77.

القسمي بل هو من سنخ الإطلاق المقسمي؛ أي أنّ الوجود المقدّس غيرُ مقيّد حتّى بقيد السريان، فالحقيقة الإلهية هي في عين سريانها حقيقةٌ وراء السريان.

وبناء عليه، يمكن القول إنّ هذه الحقيقة هي بنحوٍ يكون لها هويةٌ في نفسها وراءَ التعيّنات والشؤون، لا أنّ هويتها تتلخّص بالسريان والانبساط في كافّة التعيّنات. فالذات المقدَّسة للحقّ تعالى حقيقة أوسعُ من السريان في كافّة التعيّنات؛ وهي في الوقت نفسه ذاتُ إطلاقٍ قسمي ولها حضور في كافّة هذه التعيّنات بل هي عينها.

وفي مثال النفس أيضًا، وكما ذكرنا في بحث الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة، إذا كانت حقيقة النفس الإنسانيّة هي سريانًا في العقل والخيال والحسّ فقط فلا بد من أن تكون واجدةً للإطلاق القسمي، ولكنّنا عرفنا أنّ النفس الإنسانيّة ليست بحقيقةٍ منحصرة بالسريان في هذه المراتب المتعددة، بل هي ذاتٌ وحقيقة وراء كافة التعيّنات، وهي بالتنزّل من مقام إطلاقها تُوجِد هذه التعيّنات.

بناء عليه، النفس الإنسانية هي أيضًا حقيقةٌ وراء السريان، حقيقةٌ بإطلاقها المقسمي نفسه حاضرةٌ في تمام المراتب والتعيّنات، ولكنّها ليست مقيدةً بأي واحدةٍ منها حتى بقيد السريان فيها.

إنّ الإطلاق المقسمي للحقّ تعالى هو بمعنى أنّ الذات الواجبة لا ينبغي البحث عنها في التعيّنات والشؤون؛ بل هي في عين حضورها في تلك التعيّنات هي ذاتٌ وراء ذلك. ذات لا متناهية موجودة في كافّة التعيّنات وحتّى في النفَس الرحماني ولكنّها وراءها. فكافّة التعيّنات التي قام العرفاء بتعدادها في جهة والذات الواجبة في جهةٍ أخرى. فإن قلنا إنّ الذات الواجبة ذات إطلاق مقسمي خارجي

فيمكن القول إنّ الحقيقة الحقة هي مطلقة ومقيّدة وهي ليست مطلقة ولا مقيدة، فهي مطلقة بمعنى أنّها ليست في النفس الرحماني فقط ومقيّدة بمعنى أنّها مقيدة في كافّة التعيّنات والشؤون وحاضرة فيها، بل هي في كلٍّ مرتبة وتعيّن هي عين ذلك التعيّن ومقيَّدة بقيوده. وهي ليست مطلقة ولا مقيدة لأنّها حقيقة وراء هذه جميعًا. ولذا قالوا وصف الإطلاق المقسميّ للحقّ تعالى مسبّبٌ لأن تكون نسبة وصفي الإطلاق والتقييد عليه بنحو التساوي.

ولأجل مزيد توضيح لهذا الموضوع لا بد من التذكير بأنّ الإطلاق المقسمي الخارجي للوجود يشير إلى عدم تناهي وعدم محدودية الوجود. ولا شك في أنَّ الوجود اللّامتناهي في عين كونه غيرَ محدود بحدٍّ هو غير مجرّد عن أي حدٍّ وتعيُّن؛ لأنّه لو انفصل عن أي حدّ ولم يشمله عدم تناهيه فلن يكون غير متناهٍ. وبناء عليه فهو من حيث كونه لامتناهيًا هو موجود في كلٍّ حد تعيّني وهو عين ذلك الحد وهو غيره أيضًا من جهة كونه وراء ذلك الحدّ والتعيّن. فالإثبات والسلب لكلٍّ تعيّن بالنسبة إلى اللّامتناهي سواء. وحيث كان كلٌّ من الإطلاق والتقييد تعيّنًا، فيترتب على ذلك أن تكون نسبة الإطلاق والتقييد إلى اللّامتناهي سواء وأن يكون قابلًا لكلا النوعين من التعيّن وذلك في عين كونه وراء هذه التعيّنات.

2 ـ الظهور والتجلّي

تعرّضنا في البحث السابق لخصوصيّة الإطلاق المقسميّ في ذات الحق تعالى، وذكرنا أنّ الحقّ تعالى، وبسبب هذه الخصوصية، له هوية غير مقيّدة بأيّ قيد وبأي تعيّن بنحوٍ لا يمكن أن يكون حتّى الإطلاق قيدًا في هويّته. ولذا كان مقام ذات الحقّ مقام اللّاتعين واللّاحد، أي مقام لا طريق فيه للحد ولا للتعيّن. وهنا يأتي السؤال

التالي: كيف يمكن لهذه الكثرات المتعيّنة والتعيّنات المحدودة أن توجَد من الذات المطلقة التي لا تعيّن فيها؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هي العلاقة بين الذات المطلقة بالإطلاق المقسمي والتعيّنات والكثرات المحدودة والمقيدة. هذا ما سوف نسعى للإجابة عنه في ما يلي.

ذكرنا سابقًا أنّ مراد العرفاء من كون ذات الحق مطلقة بلحاظ التعيّنات بمعنى أنّ الذات في ذلك المقام ليست بنحوٍ تكون ذاتَ تعيّنٍ ممتازٍ عن تعيّنٍ آخر، بنحو تكون الذات مقيدة بذلك التعيّن وعندما نريد الإشارة إلى الذات نشير إليه. نعم، هذا لا يعني عدم وجود أيٍّ من التعيّنات المتعدّدة في ذلك المقام؛ بل وجودها في ذلك المقام يكون بنحو التعيّنات غير المتمايزة، وهذا لا يؤدّي إلى نفي التعيّنات بنحو اندماجيّ وبالقوّة. والحكم بأنّ كلّ موجود له هويته الخاصة به بنحو يكون التعيّن الخاص له الغلبة أمام سائر التعيّنات لا يجري إلّا في غير ذات الحق؛ فمثلًا اسم (المضلّ) الذي هو من أسماء الحق له غلبة وتعيّن في الشيطان، وأمّا في رسول الله فإن اسم الهداية والهادي هو الذي له الغلبة. فمقام الذات لا يقبل أيَّ نوعٍ من الامتياز، أو الترجيح، أو الغلبة لِتعيُّنٍ على سائر التعيّنات، مع كون سائر التعيّنات موجودة فيه بنحو الإطلاق والاندماج. فوجود التعيّنات في مقام الذات يكون بتوسط الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة لوجود الحق سبحانه؛ أي علاقة الحق بالتعيّنات أو بعبارة أخرى الصفات الإلهيّة في مقام الذات علاقتها بالذات هي علاقة الحقائق الاندماجية مع الذات وهذه الحقائق الاندماجية توجد بوجود الذات نفسه وهذه الحقائق تتحقق بنحو الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة للذات. وبعبارةٍ أخرى: لما كانت حقيقة الحق تعالى ذاتَ إطلاقٍ مقسمي وبسبب ذلك كان وجوده اللّامتناهي واسعًا بل هو الوجود الحقيقي فقط، ولكن هذا الوجود والذي يعبّر عنه بالوجود

من حيث هو هو واجدٌ في هذا الإطلاق الذاتي كافةَ الكمالات الوجودية بنحو إطلاقي اندماجي، بنحو لا يكون لأي كمالٍ من هذه الكمالات ترجيحٌ على الكمال الآخر. والخلاصة أنّ كافة الصفات والنسب والإضافات في ذلك المقام موجودة بنحو كامنٍ ومندمج. ومثل هذه الهوية، وكما تقدمت الإشارة إليه مكررًا، تتجلى بصورة ظلٍّ في هوية النفس الإنسانية. فعندما نقول: إنّ حقيقة النفس وهويتها تسري في تمام القوى فهذا لا يعني أنّ النفس واجدة في مقام ذاتها لهذه القوى بنحو متمايز. كما إنّ هذا لا يعني من جهةٍ أخرى أنّ النفس فاقدة لكمالات هذه القوى في مقام ذاتها بل بمعنى أنّها واجدة لها بنحو اندماجي وإطلاقي، بنحو لا يكون لأي واحدة منها الترجيح على الأخرى في مقام ذات النفس.

وهنا وبعد أن ذكرنا بيانَ الحكيم السبزواري حول عبارة: «النفس في وحدته كل القوى»، فإنّه قد بيّنها هنا بنحوين أو بلحاظين؛ أحدهما: مقام الكثرة في الوحدة والآخر مقام الوحدة في الكثرة. أمّا مقام الكثرة في الوحدة فهو إشارة إلى حضور الكثرات وشؤون النفس بصورة اندماجيّة في مقام إطلاق ذات النفس، وأمّا مقام الوحدة في الكثرة ففيه إشارة إلى وجود الكثرات والشؤون بالحيثيّة التقييديّة الشأنيّة لوجود النفس. إنّنا، وبالاستفادة من هذا المثال والتفكيك بين المقامين، يمكننا أن نبيّن ذلك في ما يرتبط بذات الحقّ تعالى، فالذات المقدّسة تحوي على كافّة الحقائق بنحو اندماجي، وكلّما ظهرت هذه الصفات الاندماجيّة في ذاته تظهر الكثرات، ووجودها يكون بالحيثيّة التقييدية الشأنية لوجوده. فالصفات والتعيّنات التي كانت في مقام ذاته بنحو غير متمايز، وغير مفصل، واندماجي، ومطلق، عند الظهور تصبح مفصّلة ومتمايزة.

وبعبارة أخرى: لذاتِ الحقِّ حالاتٌ بنحو الكمون وحالات بنحو

الظهور. وكافة هذه الحالات الظاهرة والكامنة حالات له ولكنها في مقامٍ تكون بصورة كامنة وفي مقامٍ آخر بصورة ظاهرة؛ والوجود المطّلق والواحد هو وحده الذي يقبّل تمام هذه الحالات. وعليه، فليس المراد من الظهور أنّ شيئًا ينفصل من ذات الحق ويكون سببًا لوجودات في عرض وجود الحق، بل تلك الصفات والحالات التي كانت موجودة في الذات المطلقة للحق بنحو اندماجي تظهر بنحو تفصيلي وممتاز، وهذه حالات وظهورات لذات الحق. وفي هذه المرحلة تظهر الأسماء الحسنى للحق تعالى كالعليم، القدير ...إلخ بشكل متمايز ومختلف.

والبحث في الظهور والتجلّي لا يكون له معنًى إلّا عندما تظهر الحالات والنسب الاندماجيّة بشكل تفصيلي وممتاز، وتبعًا لهذا التفصيل يكون لكلٍّ منها أحكامُها الخاصة وآثارها المميِّزة لها. فالصفات، والحالات، والنسب لا تكون موجبةً للتعيّن في مقام الذات وكلّها تكون موجبة للتعيّن في مقام الظهور التفصيلي. وكمثالٍ على ذلك الحيثيّة الاندماجيّة للعلم في مقام الذات فإنّها تظهر بصورةِ حيثيّةٍ ممتازةٍ وتفصيليّةٍ ويكون اسم العليم متمايزًا عن اسم القدير وعن سائر الأسماء. وهنا يقال إنّ هذه الحقيقة المطلقة تجلّت في التعيّنات والكثرات.

إنّ كل ما أوضحه العرفاء في ما يرجع إلى علاقة المطلق والمقيّد يرجع إلى بحث الكمون والظهور؛ أي بيان هذه العلاقة يرجع، بحسب نظرهم، إلى أنّ الحقيقة الواحدة والواسعة والمطلقة التي لها تمام الكمالات والنسب تكون هذه النسب والكمالات فيها بنحو الكمون في حالةٍ وبنحو الظهور والتفصيل في حالةٍ أخرى. إذًا، لا يكون ظهور الشيء إلّا تقييدًا لذلك المطلق: «والقول بالظهور

ها هنا يعني به صيرورة المطلق متعيّنًا بشيء من التعيّنات»[1] ويشرح صائن الدين هذه العبارة بالنحو التالي:

«وهذا إنَّما يكون بعد تنزّلها عن صرافة إطلاقها، واعتبار النسب فيها، فإنّه لا اعتبار للنسبة أصلًا في تلك الحضرة...، فحينئذٍ ظهورها إنّما يكون بتنزّلها عن صرافة إطلاقها ووحدتها إلى الانتساب بالتقييدات والانصباغ بكثرة تعيناتها»[2].

فهو يرى أنّ هذا التعبير عن حالة الظهور والتجلّي لا يُراد منه أنّ المطلق يتعرّى عن إطلاقه، بل الظهور ليس سوى بروز وظهور تلك الصفات والنسب التي كانت حاضرةً في المطلق بصورة كامنة. فالصفات المندمجة التي لم تكن بلحاظ وجودها سوى وجود المطلق ظهرت بصورة مفصّلة ومتعيّنة. فحالات الظهور ليست سوى نسبٍ وحالاتٍ لهذا الوجود المطلق. ففي قلب كلِّ صفة من هذه الصفات يُرى ذات الحق تعالى بعنوان كونه المتّصف الحقيقيّ بهذه الصفات والنسب. فالصفات والنسب لا في حالة الكمون ولا في حالة الظهور ليست شيئًا مغايرًا لهذا الأمر المطلق. ولذا يقال إنّ الظهور عبارة عن تعيّن المطلق وتقيّده. والتعبير عن ظاهرةِ امتيازِ حالاتِ الحقِّ بالتجلّي خيرُ شاهدٍ على أنّ هذه النسب والحالات المفصّلة والمتعيّنة ليست إلّا مظاهر لهذه الحقيقة الواحدة المطلقة التي ملأت عالم الوجود. وهذا يعني أنّه لا بد من النظر إلى المطلق في هذه التعيّنات وإلا فلن

---

(1) **تمهيد القواعد**، (متن قواعد التوحيد)، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص304؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص158.

(2) المصدران نفساهما.

يكون لها ظهور ولا تجلٍّ. كما إنّ الشخص عندما يتكلّم معنا فنحن نرى المتكلّم في قلب الكلام، لا أنّنا ننظر إلى الكلمات فقط. فالمتكلّم ظهر بكلامه. فهذا المطلق لا بد من أن يصل إلى مرحلة الظهور والتعيّن لا في مرحلة الذات ومقامها؛ بل في مرحلة الشؤون الموجودة بالحيثيّة التقييديّة الشأنيّة لوجود الحق المطلق. ولذا وقع التعبير عن ظاهرة التجلّي والظهور بظاهرة (التطوّر) و(التشؤّن) أيضًا؛ لأنّه في ظاهرة التطوّر والتشؤّن الواحدُ المطلقُ يَقبل كافّة الكثرات الشأنية ويراها جميعًا من شؤوناته، فالحقيقة الواحدة التي جاءت بأطوار متنوّعة تظهر في شؤون مختلفة. وبناء عليه ففي ظاهرة التجلي والظهور أمور ثلاثة أساسية هي: أولًا: المطلق المتعيّن نفسه؛ ثانيًا: ما يتعيّن من أحوالِ ذلك المطلق ونسَبِه؛ وثالثًا: هذه الأحوال والنسب الموجودة بحيثيّة التقييد الشأنيّ لوجود الحق المطلق، ولصائن الدين تركة توضيحٌ في هذا المجال تعرّضنا له سابقًا:

«أمّا الواحد الحقيقي المطلق الشامل للكثير، الذي سواه نفيٌ محضٌ وعدمٌ صرفٌ، كيف يصح أن يكون عُرضةً للكثرة والاختلاف؟ نعم! الاختلاف والتكثّر يُتوهَّم في مراتب تنزّلاته ومجالي ظهوراته بحسب شؤوناته الذاتية وأحواله. وذلك حيث تَصادَمَ النسبُ الإلهيّة واختلف الإضافاتُ الاعتباريّة»[1].

ولأجل بيان كيف تتنزّل وتتعيّن حقيقةٌ لا تعينيّة في مقامٍ، يستفاد من التمثيل على ذلك بالجربذة العقليّة، فهذا التمثيل يقرّب الفكرة إلى الأذهان. عندما يقوم إنسان بالتفكير في مسألةٍ ما فيها شيء من

(1) المصدران نفساهما: بوستان كتاب، ص266؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفة ايران، ص118.

التعقيد والصعوبة قد يحدث أن يصل هذا الإنسان إلى طريق حلٍّ أو إلى تحليلٍ جديد بشكل مفاجئ وبنحو الجربذة (في مقام النقل). وهذا الأمر الذي يتحقَّق فجأةً هو واحد وبسيط ولكن، في الوقت نفسه، تصبح هذه الحقيقة البسيطة بعد فترة من التفكير والتأمّل والدخول إلى مقام الخيال ذاتَ فروعٍ وكثرةٍ مشهودة. فهذه الفروع والمطالب كانت موجودة منذ البدء في مقام العقل ولكن بنحوٍ لا متعيّن وغير متمايز واندماجي، بنحو لا يكون ثمة غلبة ولا ترجيح لأيٍّ منها. ولكن في موطن الخيال يتحقّق تفصيل هذه الحقائق المندمجة ويمتاز بعضها عن بعضها الآخر. فهذا المثال الدقيق واقعًا يمكنه أن يساعد في إدراك الذهن لمعنى الظهور والتجلّي[1].

نعم، ما تعرَّضنا له هنا بعنوان التجلّي يرتبط في معناه بالاصطلاح الذي يذكره العرفاء في قوس النزول. وبعبارةٍ أخرى: المعنى الوجوديّ للتجلي المبحوث عنه يرتبط بكيفيّة إيجاد الكثرات من الوحدة وكيفيّة ارتباط التعيّنات بالأمر المطلق. واصطلاح التجلّي في لسان أهل الله له معنًى آخر يرتبط بقوس الصعود وهو اصطلاح يرتبط بعلم المعرفة. ويقع البحث في المعنى الثاني عمّا يتحقّق لدى العارف في مسيره وسلوكه من فيضٍ معنويٍّ خاص من الحقّ تعالى وما ينكشف له من حقائق يعبّر عنها بالتجلّي الشهودي.

أسماء الحق في مسيرة الظهور والتجلّي

يَفتح البحث عن الظهور والتجلّي البحثَ عن الأسماء؛ لأنّ

(1) انظر في هذا المجال: داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص13؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص5.

العرفاء يعتقدون أنَّ كلَّ تجلٍّ وظهورٍ للحق، وبعبارة أخرى: كلُّ ظهور لتعيُّنٍ في الحقّ هو اسم من أسمائه: «ولا شك أنّ كلَّ تعيين يُتعقَّلُ للحق هو اسمٌ له، فإنّ الأسماء ليست عند المحقِّق إلّا تعيّنات الحق»[1].

إذًا، ما يطلق عليه (الاسم) في قاموس مصطلحات العرفاء له معنًى خاص.

فأولًا: عندما يُطلِق العارف أيَّ اسم من أسماء الحقّ فهو لا يريد ألفاظها حتمًا. وكما ورد التأكيد على ذلك في أبحاث أخرى، فهذه المباحث ناظرة إلى الخارج ومعرفة ما هو موجود، فالمراد من الاسم الواقع والحقيقة الخارجيّة. ولذا يُطلِقون على الألفاظ التي يُراد منها الإشارة إلى الحقيقة الخارجيّة الموضوعة لها (اسم الاسم)؛ وذلك حذرًا من الاشتراك في اللفظ والوقوع في الخطأ: «وهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء»[2].

ثانيًا: الاسم في الاصطلاح العرفانيّ بمعنى الصفة الإلهيّة بالإضافة إلى الذّات، فكلّ اسم هو تركيب من الصفة الإلهيّة الخاصة مع الذات الإلهيّة. فعندما يقال إنّ الله تجلّى في موطنٍ خاص باسم (الغفور)، وفي موطن آخر باسم (الهادي) وفي موطن ثالث باسم (المضِلّ)، فهذا يعني أنّ ذات الحق تجلّت بصفة الغفران أو الهداية أو الإخلال. نعم، الصفة، والنسبة الخاصة، هي الإضافة الإشراقيّة نفسها الخاصة للحقّ تعالى. فالاسم في العرفان هو ذات الحقّ مع نسبةٍ إشراقية خاصة أي مع صفة خاصة. والنسبة الإشراقيّة الخاصة

---

(1) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 14، ص56.

(2) انظر: هذا الكتاب، الفصل الرابع: **إقامة البرهان على وحدة الوجود**؛ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص299 ـ 300.

هي نسبة تمتاز عن سائر النسب الإشراقية، وقد ورد التأكيد على أنَّ هذا الامتياز إذا لم يتحقّق فلا معنى للبحث عن الظهور والتجلّي.

يُستخدم مصطلح (النسبة الإشراقيّة) في علم العرفان مقابل (النسبة الذاتيّة) الاندماجيّة. فالنسب الذاتيّة موجودة في مقام إطلاق الذات قبل التمايز وبصورة اندماجيّة بالإطلاق المقسميّ للذات، ولكن النسبة الإشراقيّة تُنتزع من التنزّل عن مقام إطلاق الذات إلى مراتب مقيّدة ومتعيّنة.

وبعبارة أخرى: هذه النسب الإشراقيّة أو النسب الإضافيّة المتنوّعة هي الموجبة لتنزّل المطلق وتقيّده في مواطن وشؤون متنوّعة. يذكر ملّا صدرا عند توضيحه نظريّة التشكيك الخاص تفسيرًا أوليًّا للنسب الإشراقيّة، وعلى أساس هذا التفسير تكون النسب والإضافات الإشراقيّة (وبعبارة أخرى: كل معلول وُجد من خلال الإشراق الوجودي)، في عين ربطها بالعلّة، مصداقًا بالذات لمفهوم الوجود. نعم، سوف يأتي[1] أنّ ملّا صدرا يذكر صراحة أنّنا لو أردنا تصوير الإضافة الإشراقيّة بدقّة فلا ينبغي أن ننظر إليها بصفةِ المعلول بل كشأنٍ من شؤون العلّة. وبهذا يظهر أنّ مقولة العلّيّة ترجع إلى التشؤّن. ومع هذا الفرض فما يُطلق عليه النسبة أو الإضافة الإشراقية لا يمكن أن يكون مصداقًا بالذات لمفهوم الوجود، بل هو مصداق بالعرض موجود بالحيثيّة التقييديّة الشأنيّة للحق.

وبناء عليه، فالنسب الإشراقيّة، وبالتحليل المطابق للعرفان النظريّ، فإنّها وكلَّ ما سوى الذات المطلقة الواحدة للحق معدومةٌ بالذات موجودةٌ بالعرض. ووجودها العرضيّ ليس سوى ظهور الحقّ تعالى في موطنٍ خاص. نعم، هذا لا يعني أنّ الأشياء هي عين

---

(1) انظر: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق.

الحق المطلق، بل المراد أنّ ذات الحق المطلقة التي تسري في جميع المراتب والمراحل قد ملأت هذه المرحلة أيضًا. فللمطلق سريان وجوديّ في داخل كلّ مقيّد. وقد يُطلق في اصطلاح العرفاء على النسبة الإشراقيّة (الصفة)، (الاعتبار)، (السنة) أو (المعنى) أيضًا: «الاسم على اصطلاحهم هو الذاتُ باعتبارِ معنًى من المعاني، عدميّة كانت أو وجودية، يسمّون ذلك المعنى بالصفة والنعت»[1].

وكون هذه النسب والإضافات عدميّة يراد منها ما تقدّم من أنّ النسب الإشراقية مصداقُ المعدوم بالذات. ويقول الشيخ الأكبر في الفصّ الإدريسي من **فصوص الحكم** في هذا المجال التالي: «فوجود الكثرة في الأسماء وهي النسبُ وهي أمورٌ عدميّة وليس إلّا العين الذي هو الذات... لكنّ الوجوه الوجوديّة متفاضلة»[2].

ويشير القيصري عند شرحه هذه العبارة إلى نحوِ وجودِ الأسماء ودورِها في نظام الوجود بعنوان كونها نسبًا للحقّ تعالى. يقول:

«إنّ الأسماء، لكونها ليست حقائق موجودة متميّزة بوجودها عن وجود الحقّ؛ بل وجودها عين وجود الحقّ، كانت نسبًا واقعةً على الوجود الحقّ المطلق، حاصلةً بينه وبين الأكوان التي هي الموجودات المقيَّدة... وليس وجود الكثرة الأسمائية إلّا عين الذات الإلهية الظاهرة بحسب شؤونها المختلفة...»[3].

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، صدر سابق، ص266؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص 119.

(2) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص76.

(3) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص550 ـ 551؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص158.

لقد شرح صائن الدين كلامَ ابن عربي السابق بشكل جيد؛ إذ قال إنَّ النسب الإشراقيّة الإمكانيّة، نظرًا إلى كونها عدمًا ولكن لها نسبة إلى وجود الحق، نطلق عليها تسمية (الوجوه الوجوديّة). وفي هذه الصورة فقط يمكننا الحديث عن وقوع التفاضل في الأسماء حيث معها (الصورة) يحصل الامتياز:

«إنّ النسبَ الأسمائيّةَ التي هي أمورٌ عدميّةٌ في نفسها ليست أعدامًا صرفًا، فإنّها من حيث هي أعدامٌ لا يمكن أن يُشارَ إليها ويُعبَّرَ عنها، بل لها نسبةٌ إلى العدم بالقياس إلى أنفسها، كما إنّ لها نسبةً إلى الوجود بالإضافة إليه، فهي بالاعتبار الأوّل تسمّى (الأمور العدميّة) وبالاعتبار الثاني تسمّى (الوجوه الوجوديّة) إذ بها يظهر الوجود»[1].

والحاصل أنّ الذات بالإضافة إلى نسبةٍ إشراقيّة خاصة، أي ذات الحقّ متى تجلّت بنسبةٍ إشراقيّة خاصة يُطلق عليها في علم العرفان (الاسم). فالمحقّق القيصري يذكر في توضيح اسم (الرحمن) أنّ اسم الرحمن هو ذات الحق بإضافة صفةٍ أو نسبةٍ إشراقيّة هي الرحمة: «والذات مع صفةٍ معينةٍ واعتبارِ تجلٍّ من تجلياته تسمى بالاسم، فإنّ الرحمن ذاتٌ لها الرحمة، والقهار ذاتٌ لها القهر»[2].

نعم، ينبغي الالتفات إلى أنّ إدراك الاسم بمعناه العرفانيّ لا بد فيه من ملاحظة الذات مضافًا إلى ملاحظة النسبة الإشراقية أو الصفة الخاصة؛ أي لا بد من أن يُرى وجود الحق في داخل تلك التعيّنات وفي وجودها نفسه حتّى يُمكن القول إنّها (أسماء إلهيّة). وفي هذه

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص294 ـ 295.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص44؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجريّة، ص13.

الصورة فقط يصح التعبير بـ: (صيرورة المطلق متعيّنًا) ويكون له معنًى.

ولأجل توضيح هذا المفاد بشكل أفضل يُمكننا ملاحظة المثال التالي: عندما يتحاور شخصان، فإنّ المخاطَب واقعًا في كلٍّ منهما هو الروح والنفس في الطرف المقابل لا البدن. ولذا لا يتحدّث الإنسان مع الميت. فالمخاطَب في الأساس هو الروح ولكن بتوسط البدن الذي تجلّت به الروح ووجدت به. وهذا يعني أنّ كلّ واحدٍ منهما يرى الآخر واجدًا (الذات السمعيّة) أي مضافًا إلى صفة السمع يرى في مخاطَبه الذات أيضًا. وفي المتكلِّم يجري هذا الكلام نفسه أي أنّ ها هنا ذاتًا مضافًا إلى صفة التكّلم ولهذا يُطلق عليه صفة المتكلّم، ويصحُّ إطلاق هذا الاسم عليه. نعم، للنفس خصوصيّات اندماجيّة متنوِّعة. ولذا يمكن أن تظهر في مواقع مختلفة وبلحظات متعدِّدة. مع أنّ أيًا من هذه الظهورات ليس أمرًا وراء النفس بل هي جميعها من أفعال النفس البسيطة والواحدة. وبهذا فالذّات المطلقة والواحدة للحقّ تعالى وبما لها من كمالات في مقام الذات بصورة اندماجيّة تتجلّى في مواطنِ الكثرة بمظاهر متنوِّعة. ولذا يسعى العارف في كلِّ موطن وكلِّ مقام لمعرفة الاسم الذي له الغلبة في ذلك الموطن والذي يكون حاكمًا في ذلك المقام ليصل إلى حقيقةِ كيفيّةِ تجلّي الحقّ في ذلك الموطن.

لو تمت الإحاطة جيدًا بما ذكره أهل الله في بحث الأسماء لأصبح لكثيرٍ من الأسماء الإلهيّة الواردة في القرآن والروايات معانٍ خاصّة. وعبّر بعضهم عن أهميّة بحث الأسماء بأنّ القرآن بتمامه ليس إلّا بحثًا عن أسماء الحقّ. والمعرفة العميقة بالأسماء الواردة في القرآن والسنّة تتوقّف، مضافًا إلى المباني الصحيحة، على الجهد

العظيم. كما هو الحال في ما تمّ في الجانب الفقهي والأصولي في باب آيات الأحكام والروايات المتضمنة الأحكامَ الشرعيّة.

بملاحظة ما تقدّم من كلام يُمكننا أن ندرك المعنى العميق لكلمةٍ أخرى معروفة لدى أهل الله أي: «التوحيد إسقاط الإضافات». ولشبستري في (**گلشن راز**) البيت التالي:

علامةٌ جاءت من الخَرابات   إنّ التوحيدَ إسقاطُ الإضافات[1]

فالمقصود من الإضافات، وكما يظهر ممّا تقدّم، النسب والنعوت التي يُنظَر إليها مع الذّات وتشكّل أسماء الحق. فالموجودات كافّة هي أسماء الحق وكافة هذه الأسماء تتحقّق بسبب الإضافات والنسب الإشراقيّة. ويرى أهلُ الله أنّ هذه النسب والإضافات لو أزيلت عن إدراك العارف فإنّه سوف يصل إلى الذات الواحدة المطلقة وسوف يشاهد الذات الواحدة السارية في تمام كثرات الوجود.

إذًا، الوصول إلى حقيقة التوحيد ليس سوى حذف الإضافات وإسقاطها. ويكتب اللاهيجي في توضيحه كلام شبستري التالي:

«اعلم أنَّ ذات الحق باعتبار تجلّيه وظهوره في المظاهر هو عين جميع الأشياء، فكافّة الأشياء موجودة بالحقِّ ومعدومة بدونه، ومن حيث إنَّ ذات الحق تتجلّى وتظهر بصورتهم كانت إضافة الوجود إليهم، وكلّما أُسقِطَت هذه الإضافة، فسوف تكون مرآةَ الأشياء في حد ذاتها معدومةً ولا شيء سوى الحق وهذا هو معنى: التوحيد إسقاط الإضافات»[2].

---

(1) محمود شبستري، **گلشن راز**، در (محمد اللاهيجي، **مفاتيح اعجاز**)، ص625.

(2) المصدر نفسه؛ انظر أيضًا: **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سابق، ص49.

والبحث الآخر الذي يتّضح، بملاحظة ما تقدّم، العبارة المعروفة التي تكرّرت في كتب العرفان النظريّ وهي: «الاسم من جهةٍ عين المسمى ومن جهةٍ غيره». فقد أصبح معلومًا المراد من هذه العبارة، فالعرفاء لا يريدون من الاسم الوجود اللفظيّ بل البحث بتمامه يرتبط بالواقع الخارجيّ. وبملاحظة هذا الأمر لا بد من القول إنّ المراد من (المسمّى) هو الذات الواحدة المطلَقة للحقّ والمقصود من الاسم الاصطلاح الذي أوضحناه سابقًا أي الذات مع صفة خاصة. فحيث كانت الذات المطلقة للحقّ تسري وموجودة في كلٍّ اسم بل الأسماء موجودة بوجود تلك الذات أمكن القول إنّ كلًّ اسم وكافّة الأسماء هي عين المسمّى:

«والذات مع صفةٍ معيّنةٍ واعتبارِ تجلٍّ من تجلّياته، تسمّى بالاسم؛ فإنّ الرحمن ذاتٌ لها الرحمة والقهّار ذاتٌ لها القهر. وهذه الأسماءُ الملفوظةُ هي أسماءُ الأسماء، ومن هنا يُعلم أن المراد بأن الاسمَ عينُ المسمَّى ما هو»[1].

ولكن من جهة أخرى حيث كان كلُّ اسم يشير إلى جهةٍ خاصة ونسبةٍ كذلك كان غيرَ الذات ومتمايزًا عنها؛ لأنّ الذات المطلقة ليست اسمًا واحدًا ولا نسبة إشراقية واحدة. ولذا كان الاسم غير المسمّى: «فالاسم المسمّى من حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له»[2].

ولا بد لنا في خاتمة البحث عن الظهور والتجلّي من التأكيد على أمرٍ أساس هو أنّ هذه المباحث بتمامها ترتبط بمعرفة الوجود

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص44؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص13.

(2) المصدر نفسه. الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية.

وتنظر إلى عالم الخارج ولا ترتبط بإدراك العارف وشهوده. فهذه واقعيَّات ثابتة سواء وَجدها العارف أم لا فهي ظاهرة قائمة. فعندما نتحدّث عن الكثرات الإمكانيّة بما هي شؤون الذات فلن يكون بحثًا في علم المعرفة ولا عن كيفيّة وجود الكثرات في ذهن العارف. بل كافّة هذه الاصطلاحات ناظرة إلى حيثيّة نفس الأمر والحقائق الخارجيّة. نعم، هذه المباحث الوجوديّة يترتب عليها لوازم وفروع معرفيّة تتناسب معها.

3 ـ التمايز الإحاطي

الفرع الثالث من نظريّة وحدة الوجود هو البحث عن التمايز الإحاطي. فهو يؤدّي دورًا بارزًا في فهمها والتي هي من أهمّ مباحث العرفان النظري، كما يساعد على تعميق إدراك الباحث عن وحدة الوجود.

ومسألة التمايز الإحاطي إنّما تعرضوا لها لأجل الإجابة عن السؤال التالي: بناء على نظريّة وحدة الوجود إذا كانت الذات المطلقة موجودة داخل كلِّ تعيّن بل هي عين ذلك التعيّن؛ أي أنّ المطلق يُصبح مقيّدًا ويتجلّى في تعيّنٍ خاص، فما هو المراد من عينيّة الحق والخلق؟ فعندما يقال: إنّ الحق هو عين كافة الأشياء وهو غيرها أيضًا فما هو معنى العينيّة هنا؟ وبعبارةٍ ثالثة: إذا كانت العينيّة متحقّقة بين الحقّ والخلق فكيف يُمكننا الالتزام بتمايزها؟ وكيف يُمكننا تصوّر العينية بين أمرين؟ ومنشأ هذا السؤال هو أنّنا، وكما تقدّم، ذكرنا أنّ مقصود العرفاء من التأكيد على عينيّة الحق والخلق ليس حصر هوية الحقّ بهذه الممكنات وأنّه لا شيء وراءها، كما إنّهم لا يريدون جعل الممكنات في مصافّ الذات الواجبة. ولذا كان فهم مرادهم متوقّفًا على الجواب عن هذا السؤال وتقديم بيان دقيق عن نحو هذه العينيّة ونحوِ تمايزِ الحقِّ عن الخلق. وهنا تحديدًا

يأتي الحديث عن التمايز الإحاطي. فيقال: إنّ التمايز والتقابل على نوعين أساسين: التمايز التقابليّ والتمايز الإحاطيّ.

أمّا التمايز التقابليّ المستخدَم عادة في الفلسفة فالمراد منه أنَّ كلًّا من طرفيّ أو أطراف التمايز له خصوصيّة غير موجودة في الطرف الآخر. والخصوصيّة أو الخصوصيّات الموجبة للتمايز هي في الغالب أمورٌ عارضة وزائدة على الذات. وفي مثل هذا التمايز لا تجد إلّا الغيريّة ولا يمكن أن يكون بينها أيُّ عينيّة.

أمّا النوع الآخر من التمايز فهو ما تكون فيه الغيريّة غير مستلزمة لنفي العينيّة، ويُطلق العرفاء على هذا النوع من التمايز اسم (التمايز الإحاطي)، وفي هذا النوع من التمايز نشهد وجود أمرين ولكنّ أحدهما يُحيط بالآخر ويشمله. فذات المُحيط بالإحاطة نفسها تنفصل عن المُحاط. وبعبارة أخرى: ذات المحيط بخصوصيّة الإحاطة نفسها حاضرة وموجودة في داخل المحاط بل هي عينه، والمحاط أيضًا يتحقّق بتحقّق المحيط نفسه. ولا شك في أنّ المحيط حاضرٌ بلحاظٍ وجوديّ ومتحقِّق له، ومن جهةٍ أخرى المحيط، وإن كان شاملًا للمحاط، ولكن وراء المحاط هوية أيضًا وهو من هذه الجهة غيره. وبناء عليه يكون هذا النوع من التمايز بالإحاطة نفسها، أي بهذه الإحاطة نفسها المحيط عين المحاط وبهذه الإحاطة نفسها المحيط غير المحاط. وهذا النوع من التمايز يُمكن القول به في الحقائق التي تكون هويّتها واسعة ومطلقة.

وفي علم العرفان يجري الحديث عن أنّ تمايز الحقّ عن الموجودات هو من نوع التمايز الإحاطيّ لا التقابليّ. وبعبارة أخرى: لمّا كانت ذاتُ الحقّ تعالى ذاتَ إطلاقٍ مقسميّ، كانت مطلقةً وتمام حقيقتها هو الإطلاق وعدم التناهي فهي بهذا الإطلاق نفسه عينُ جميع الأشياء، ومن جهةٍ أخرى، لمّا كان كلُّ محدودٍ ومتعيِّن لا

يمكن أن يكون مطلقًا ولا متعيّنًا كانت غير هذه الأشياء بهذا الإطلاق نفسه أيضًا.

لا بد لنا إذًا من التمييز بين التمايز التقابلي والتمايز الإحاطي، لا سيما على ضوء ما تقدّم سابقًا بأنّ (العينيّة) عندما تُطلق في لغة العرف فإنّ بعض لوازم المعنى المقارِنة له قد لا تكون مرادةً للعارف عندما يتحدّث عن عينيّة الحق والخلق. فالعينيّة في اللغة العرفيّة بمعنى الاتّحاد من كافّة الجهات في موطنٍ محدّد. مع أنّ العينيّة بين الحق والخلق في نظر العارف لا تعني إطلاقًا تحديدَ موطنِ حضورِ ذات الحقّ ووجودها في مواطن الكثرات الإمكانيّة. بل معنى كون ذات الحقّ مطلقة ليس سوى الحضور في كافة المواطن وأن يكون للذات هوية وراء الحضور في كافّة المواطن. الإطلاق يعني عين التقيّد وهو في الوقت نفسه أوسع من التقيّد. وبناء عليه، فخصوصيّة الإطلاق المَقسميّ يلزم منها أن يكون الحقّ هو عين الخلق وهو غيرهم. وهذا الأمر هو الذي دعا العرفاء إلى تأسيسِ نوعٍ آخرَ من التمايز مختلفٍ عن التمايز التقابلي مع الاعتراف بالعينيّةَ في الآن نفسه.

وقع البحث في الفلسفة عن العينيّة في أكثر من مورد كالبحث عن الحركة، الوجود الذهنيّ والعينيّ، بحث التشكيك والوحدة السارية، ولكنّ بيان أهل المعرفة زاد نوعًا آخر من العينيّة على تلك الأنواع. ولكلّ واحدٍ من أنواع العينيّة أحكامُه الخاصة التي لا يمكن تعميمها، والبحث عن أنواع العينيّة وإحصاؤها وبيان خصوصيّاتها وأحكامها خارجٌ عن الغرض من تدوين هذا الكتاب.

من النتائج المهمّة المترتبة على مسألة التمايز الإحاطي الوصولُ إلى فهمٍ أعمق للآيات والروايات التي أشارت لهذا المعنى وأنّ البينونة بين الحق والخلق ليست عزلية، وإن كانت صفة البينونة بين

شيئين تعني ذلك؛ بمعنى أنّ الله محيطٌ ومطلقٌ ولا متناهٍ والمخلوقات محاطة، ومقيّدة ومتناهية.

وقد ورد في بعض الروايات وصفُ الله (عزَّ وجلَّ) بأنّه: «داخلٌ في الأشياء لا بالممازجة»[1]. وهو يُشير إلى معنى التمايز بين الحقّ والخلق وليس هو من نوع التمايز التقابلي، بل في الوقت نفسه الذي يكون فيه الحقّ غير الأشياء هو داخلٌ فيها أيضًا. ولذا كان: «خارجًا عن الأشياء لا بالمباينة»[2]. إذًا، تمايُزُه عن الخلق وعينيتُه للخلق هو من نوع التمايز والعينيّة الإحاطيّة.

ومن النتائج المهمة لهذا البحث الردّ على من يعتقد أنّ المدَّعيَات العرفانيّة الأساس متناقضة ومخالفة للعقل. وكما تقدّم فإنّ بعضهم أمثال استيس لمّا لاحظ بعض تعابير العرفاء مثل قولهم الحق عين الخلق وهو غيرهم أيضًا توهّم أنّ ساحة التجارب العرفانيّة ساحة للتناقض وأنّ التجارب العرفانيّة متناقضة ومخالفة للعقل. وتوصّل من ذلك إلى أنّه لا مشكلة في أن تكون ساحة من ساحات التجربة الإنسانيّة ذات تناقض. ولكنّنا من خلال المعرفة الصحيحة بالتمايز الإحاطيّ نصل إلى أنّ خصوصيّة الإطلاق المقسمي إن استُوعبت وفُهِمَت منطقيًا وفلسفيًا بشكل صحيح أمكن التصديق بالقضيتين أي بأنّ: «المطلق عين المقيّد» و«أنّ المطلق غير المقيّد» في زمانٍ واحد ودون أيِّ تناقض، فصدقهما في زمان واحدٍ له تفسيره. وهذا الأمر يتطلّب دقةً فلسفيّة وأنّ اللّامتناهي له أحكامه ولوازمه الخاصّة التي لا شك في أنّها لن تكون مشابهةً لأحكام الأمور المتناهية ولوازمها. وبناء عليه لا ينبغي لنا أن نقوم بذكر

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، باب أنه لا يعرف إلّا به، ص85.

(2) المصدر نفسه.

نماذج من الأمور المتناهيّة لأجل التعرّف على أحكام الأمور اللّامتناهية ولوازمها، وأن نتّهمَ الساحة العرفانيّة بالتناقض أو مخالفة العقل دون تعمّق منا.

نعم، بلحاظٍ تاريخيٍّ، وإن تحدّث العرفاء بشكل ضمني في مؤلّفاتهم بكلام نظروا فيه إلى هذا التمايز الإحاطي، ولكنَّ أوّلَ عارف تمكّن من بيان هذا المبحث بلغة فلسفيّة وباصطلاحات مناسبة كان صائن الدين تركة، فقد أشار لهذا البحث في أكثر من موضوعٍ من **تمهيد القواعد** فيقول أحيانًا: «الامتيازُ تارةً يكون بحسب التقابلِ والتضاد وتارة بحسب الإحاطة والشمول»[1]. ويذكر أحيانًا التوضيحَ التالي:

«إنّ التعيّنَ إنّما يُتصوّر على وجهين: إمّا على سبيل التقابل له أو على سبيل الإحاطة، لا يخلو أمرُ الامتياز عنهما أصلًا. وذلك لأنّ ما به يمتازُ الشيءُ عمّا يغايره إمَّا أن يكونَ ثبوت صفةٍ للمتميّز وثبوتَ مقابِلها لما يمتاز عنه، كالمقابلات، وإمَّا أن يكون ثبوت صفةٍ للمتميّز وعدمَ ثبوتِها للآخر، كتميّز الكلّ من حيث إنّه كلّ، والعام من حيث إنّه عام بالنسبة إلى أجزائه وجزئياته... إذ حقيقة الكلّ إنّما تحقّقت كليّتُه باعتبارِ إحاطته الأجزاء وبها يمتاز عن أجزائه، وكذلك العام إنّما يتحقّق عمومُه باعتبار إحاطته الخصوصيات والجزئيات وجمعِها تلكَ الخصوصيات وبها يمتاز عن خواصه»[2].

والمثال الأوّل المذكور أعلاه لتقريب الفكرة إلى الأذهان في ما

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص272؛ انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، ص125.

(2) المصدران نفساهما: بوستان كتاب، ص175 ـ 440؛ انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، ص21 ـ 91 ـ 92 ـ 174.

يتعلّق بالتمايز الإحاطي، هو مثال النسبة بين الأمر العام كالحيوان والأمور الجزئيّة والخاصة كالإنسان. والعامُّ بعمومه موجودٌ في داخلِ كلِّ خاصٍ وجزئيٍّ ولكنّه في الوقت نفسه لا ينحصر بالخاص، بل إنّ عموم العام نفسه مستلزمٌ كونه عين كافة الجزئيّات. وأيضًا هذه العموميّة هي المصحِّحة لغيريّة العام عن الخاص.

والمثال الثاني: العلاقة بين الكلّ والجزء. فالكلّ حتّى يكون كلًّا لا بد من أن يكون مشتملًا على الأجزاء كافّة. وفي الوقت نفسه لا يمكن لأيِّ جزء من الأجزاء أن يكون مساويًا للكلّ. إذًا، الكلُّ بنفس كونه كلًّا محيطًا بالأجزاء هو عينُ كلِّ جزءٍ، ولكن صفة كونه كلًّا نفسها تجعل الكلّ متمايزًا عن الأجزاء.

نعم، في ما يرتبط بالأمثلةِ التي ذكرها صائنُ الدين في مسألة (التمايز الإحاطيّ) فإنّ استخدامَ مثالِ الكلِّ والجزءِ لا يعني أنّ صائن الدين يرى الحقّ تعالى كالكلّ مركّبًا من أجزاء. فالتأكيد على بساطةِ ذاتِ الحقِّ من أكثر مسائل العرفان بداهة. وكذلك الحال في استخدام مثال العامِّ والخاصِّ لا يعني إطلاقًا أنّ أصلَ البحث عن التمايز الإحاطي بنظر صائن الدين تركة هو بحث ذهنيّ. إنّ نقص اللغة الفلسفيّة المشّائيّة جعلته يستخدم مثل هذه التعابير، وإن كانت ملاحظة القرائن الداخليّة والخارجيّة الوافرة توجب اليقين بأنّ أصل هذا البحث في أيِّ موردٍ بُحِث وما هي أحكامه وخصوصيّاته. وبعبارة أخرى: لم يجد صائن الدين تركة بعد البحث في اللغة الفلسفيّة السائدة في زمانه أيَّ مفهوم يمكنه أن يعبّر به عن مسألة (التمايز الإحاطي) أقرب من هذين المثالين، وإن كان لا بدَّ من الاعتراف بأنّ هذين المثالين لا يؤدّيان حقّ المطلَب بل هما موجبان للضياع أحيانًا.

جامعيّة الحقّ تعالى للأضداد

من الفروع المهمة للبحث عن التمايز الإحاطي كون الحقّ تعالى جامعًا للأضداد. فإنّ لازم الإحاطة الوجوديّة للحق أن يكون حاضرًا في داخل كلّ ذرة وقابلًا لأحكام ذلك الموطن. ومن جهةٍ أخرى إنّ أحكام بعض المواطن ولوازمها تتخالف عن المواطن الأخرى بل بينها مضادة. فهذا يعني أنّ الوجود الإحاطيّ والمطلق لله (عزَّ وجلَّ) يكون جامعًا في آنٍ واحد للأحكام المتضادة بعضها مع بعضها الآخر؛ أي أنّ الوجود المطلق الواحد جمع بإحاطته نفسها كافة الأضداد.

«خصوصيّة المعنى المحيط التي بها يمتاز عن سائر ما عداه إنّما هي الشمول والإحاطة. ولا شك في أنّ هذه الخصوصيّة إنّما تقتضي ملحوقيةَ المعنى المحيط بسائر المفهومات وعدمَ مانعيّته لشيءٍ من الخصوصيّات المتقابلة المتمانع بعضُها مع بعض، على ما هو مقتضى طبيعة الإحاطة والشمول... وهذا يناسب ما تسمعه من أئمة التحقيق يسمّون الهويّةَ المطلقةَ مجمعَ الأضداد»[1].

وكما تقدّم سابقًا، لا ينبغي أن يؤدّي استخدام صائن الدين تركة لمفرداتٍ مثل: المعنى والمفهوم إلى أن يظنّ أحدٌ أنّ مراده من بحث الإحاطة البحث الذهنيّ. وكما سوف يأتي فهو يرى هذا المثال مناسبًا لكون (الهويّة المطلقة جامعة للأضداد) ولا يمكن لأحد أن يشك في أنّ الهوية المطلقة بنظر كافّة العرفاء ومنهم صائن الدين تركة هي الهويّة الخارجية، بل فقط الهوية التي ملأت وعاء الخارج. فاستخدام مثل هذه التعابير يعود إلى ضيق المفاهيم في الفلسفة المشائية، مع أنّها لا تؤدّي حقّ المطلب في كثير من الموارد، بل

---

(1) المصدران نفساهما: بوستان كتاب، ص175؛ انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفة ايران، ص21.

تسبب الضياع، وهي مفاهيمُ تقترب بنحوٍ محدودٍ جدًّا من مراد العرفاء.

فالحقّ تعالى جامعٌ كافة الصفات المتقابلة، للظاهر وللباطن للأوّل وللآخر وكذلك لسائر الصفات المتقابلة، فعالَم المادة ظاهرٌ ويقابله عالَم العقل وهو الباطن، وبعضُ الأشياء كالعقول لها صفة الأوليّة وفي المقابل بعض الأشياء الأخرى كالأمور المادية لها صفة الآخرية، ولكن مقابل كافة هذه الصفات المتقابلة والمتضادة وجود الحقّ تعالى، الذي هو بالإحاطة نفسها ظاهر وباطن، أوّلٌ وآخرٌ:

«قال الخرّازُ (رحمه الله)، وهو وجهٌ من وجوهِ الحقِّ ولسانٌ من ألسنته...، بأنّ الله لا يُعرف إلّا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليها بها وهو الأوّلُ والآخِرُ والظاهرُ والباطن، فهو عينُ ما ظهر في حال بطونه وهو عين ما بطن في حال ظهوره»[1].

لا شكّ في أنّ هذا البيان المذكور حول جامعيّة الأضداد بالاعتماد على خصوصيّة إحاطة الحقّ تعالى يتّضح معناه في مقام التفصيل والامتياز والتعيّن، أي مقام الوحدة في الكثرة. ففي هذا المقام يكون التعدّد والتضاد بين الأمور المتكثِّرة سببًا للاتّصاف بالوحدة بين هذه الأوصاف. ولكن يمكننا أن نذكر بيانًا آخر يعتمد على أصل مقامِ الكثرة في الوحدة أي مقام اللّاتعيّن، والإطلاق، واندماج ذات الحق. ويرجع هذا البيان إلى أنّ ذات الحقّ المطلقة واجدةٌ لتمام الكثرات بنحوٍ اندماجي، ولذا لا بد من أن تكون الأضداد مجتمعةً فيه بهذا النحو. وكلا البيانين صحيح في محله.

---

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص30.

الجمع بين التشبيه والتنزيه

من لوازم البحث عن التمايز الإحاطي وفروعه، الجمع بين التشبيه والتنزيه. إذ يُقال إنّ الحقّ تعالى، حيث كان حاضرًا في داخلِ كلِّ تعيّنٍ بالإحاطة والشمول نفسيهما فلا بد من أن تسري عليه أحكام موطن ذلك التعيّن (التشبيه). ومن جهة أخرى لمّا كان هو وراء هذه الإحاطة ووراء هذا التعيّن الخاص أيضًا، فأحكامُه أحكامُ ما وراء هذا الموطن الخاص (التنزيه). وهذا هو ما جرى التعبير عنه بلسان العرفاء بـ: (الجمع بين التشبيه والتنزيه).

«... التوحيد على عُرفِ التحقيق الذي لا بدّ له من الجمعَ بين التفرقةِ والجمعِ والتنزيهِ عن التنزيهِ والتشبيه، كما هو مقتضى حقيقةِ التوحيد حسبَ ما نبَّه عليه الصادق (ع): «**إنَّ الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينهما توحيد**»»[1].

وقد وجّه العرفاء، واعتمادًا منهم على هذا الأصل، نقدًا على الفلاسفة بأنّهم نزّهوا الحق تعالى عن صفات المخلوقين ولكنّهم شبّهوه جهلًا وعن غير علم بالعقول المجرّدة. بل إنّهم في الواقع عملوا فقط على إيجاد التشابه بين هويّة الحقّ تعالى وهويّة المجرّدات النقلية؛ أي رأوا التجريد والتنزيه فقط في جعل الوجود الإلهيّ أشد وأقوى من سائر المجرّدات. ويذكر ابن عربي في هذا المجال أنّ هذا البيان حيث كان موضّحًا جهةً واحدةً من هوية الحقّ أي جهةَ التنزيه كان تصويرًا ناقصًا للهوية المطلقة:

فإنْ قُلتَ بالتنزيه كنتَ مقيِّدًا وإن قلتَ بالتشبيهِ كنتَ محدِّدًا

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص262 ـ 263؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفة ايران، مصدر سابق، ص115 ـ 116.

وإن قلت بالأمرين كنتَ مسدَّدًا   وكنتَ إمامًا في المعارف سيدًا[1]

ويذكر ابن عربي في أبيات أخرى عند الإشارة إلى التشبيه فيقول: لا ينبغي النظر إلى كلٍّ من الحقّ والخلق بشكل منفصل، فلا بدّ من التشبيه والتنزيه:

فـلا تـنـظـر إلـى الـحـقّ   فـتـعـريـه عـن الـخـلـق
ولا تـنـظـر إلـى الـخـلـق   تـكـسـوه سـوى الـحـقّ
ونـزّهـه وشـبّـهـه   وقـم فـي مـقـعـد الـصـدق[2]

والبيان الفلسفي المناسب لفكرة الجمع بين التشبيه والتنزيه يمكن أن نجده في كلمات ملّا صدرا، لا سيما في مقولته: «بسيطُ الحقيقةِ كلُّ الأشياء وليس بشيء منها»[3]، وهذه العبارة يمكن تفسيرها في مقامين:

الأوّل: مقام الاجمال والاندماج، وفي هذا المقام يكون بسيطَ الحقيقة واجدًا تمام الكثرات والحقائق المتعيِّنة بنحو اندماجي، وتكون هويتُه في الوقت نفسِه غيرَ محدودةٍ ولا منحصرة بواحدة من هذه الحقائق (وليس بشيء منها).

والثاني: مقام التفصيل والكثرة وفي هذا المقام بسيط الحقيقة ببساطته المحضة نفسها، مطلق محض ولا تركيب فيه ولا تقييد. ولذا لا بدّ من أن يكون موجودًا داخل كلّ ذرّةٍ وتلحقه أحكامها. وهو في الوقت نفسه غيرُ محدودٍ بها؛ لأنّه في غير هذا الفرض لن يكون

---

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص70.

(2) المصدر نفسه، ص93.

(3) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، بلا تاريخ، ص464؛ أيضًا **شرح المنظومة**، مصدر سابق، ج4، ص118.

بسيط الحقيقة. ويشير ابن عربي إلى هذا المضمون ببيتٍ يقول فيه:

فـمـا أنـت هـو بـل أنـت هـو
وتـراه فـي عـيـن الأمـور مـسـرَّحًا ومـقـيَّدًا[1]

فالعبارة الأولى من الشطر الأوَّل إشارة إلى مقام التنزيه (ما أنت هو) والعبارة الثانية إشارة إلى مقام التشبيه (بل هو أنت).

ويشير القيصري في شرحه لعبارة محيي الدين إلى مباني البحث في التشبيه والتنزيه: «(فما أنت هو)، أي: فلست أنت هو، لتقيّدك الظاهرةِ وإمكانِك واحتياجِك إليه باعتبارِ أنّك غيرُه، (بل أنت هو)؛ لأنك في الحقيقة عينُه وهويتُه الظاهرة بصفة من صفاته في مرتبةٍ من مراتب وجوده، فترجع ذاتُك وصفاتُك كلُّها إليه. قوله: (وتراه في عين الأمور)، أي: وترى الحق في عينِ الأشياء مسرَّحًا ومقيَّدًا... أي تراه مطلقًا بحسب ذاته ومقيَّدًا بحسب ظهوره في صفة من صفاته»[2].

إنّنا، ومن خلال الرجوع إلى أصل الجمع بين التشبيه والتنزيه، يمكننا أن ندركَ بوضوحٍ مقصودَ كثيرٍ من الآيات والروايات. فقد ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾[3]، ومع ذلك ورد في آية أخرى وصف الحق تعالى بـ أنّه ﴿هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[4] ولا يمكن الجمع بينهما إلّا على مبنى الجمع بين التشبيه والتنزيه.

---

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص70.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص512؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص135.

(3) سورة الشورى: الآية 11.

(4) سورة الشورى: الآية 11.

ومن خلال هذا الأصل نفهم معنى خطاب الله (عزَّ وجلَّ) لنبيه (ص): ﴿...وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ...﴾[1]؛ أي أن الله هو الذي رمى في موطنِ حضرةِ رسول الله (ص). والله سبحانه في الواقع يقبل حكمَ موطن رسول الله، وهو في الوقت نفسه منزّه عن التقيّد بقيود المادة. وهذا هو الذي يحلُّ إشكال الجمع بين الإرادة الإلهية والإرادة البشرية في أفعال الإنسان. فبناءً على البيان المذكور أعلاه، مشيئةُ الإنسان هي مشيئةُ الحق تعالى؛ ولذا يقول تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ...﴾[2].

ويقرّ صدر المتألّهين في بحث التوحيد الأفعالي بأنَّ حلَّ هذا الإشكال غيرُ ممكنٍ إلّا من خلال نظريَّة الوحدة الشخصيَّة للوجود. وقد ذكر العلّامة الطباطبائي في تفسيره القيّم **الميزان** تفسيرَ التسبيحات الأربع في ظلّ بحث التشبيه والتنزيه والجمع بينهما بالنحو التالي: «ذِكْرُ (سبحان الله) إشارة إلى مقام التنزيه، ذِكرُ (الحمد لله) إشارةٌ إلى مقام التشبيه وأنَّ كلَّ نعمةٍ في كلِّ موطن هي من عند الله، أمّا ذكر لا إله إلّا الله فهو جمع بين التشبيه والتنزيه، لأنّ وجود الإله بلا مألوه لا معنى له. فالإله والمألوه حقيقتان متغايرتان. وذكر الله أكبر إشارة إلى مقامٍ فوق التشبيه والتنزيه. ففي هذا المقام لا يقول العارف: الحقّ هو هذا وذاك، أو ليس هذا ولا ذاك، بل يقول: الحق (سبحانه وتعالى) فوق تمام الأوصاف، وفوق التشبيه والتنزيه»[3].

---

(1) سورة الأنفال: الآية 17.

(2) سورة الإنسان: الآية 30.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1411هـ ق.، ج8، ص169.

نفي الحلول والاتحاد

من الفروع المترتّبة على البحث عن التمايز الإحاطي ما يتعرّض له أهل الله بعنوان: نفي الحلول والاتّحاد. والسبب في دخولهم في هذا البحث أنّ بعضَ من لاحظ مدّعيَات العرفان النظريّ بشكلٍ سطحيٍّ فسَّر نظريّةَ وحدة الوجود بمعنى حلول الله (عزَّ وجلَّ) في مخلوقاته أو اتّحاده بها، ثمّ اتهم العرفاء في تعبيرهم هذا بالكفر والإلحاد. ولكن طبقًا لتصريح العرفاء لا يبقى مجالٌ بعدَ فهم نظريّة وحدة الوجود وأحكامها ولوازمها لأيّ اعتقاد بالحلول والاتحاد، إذا كان هذا الفهم صحيحًا. وذلك، لأنّ الحلول والاتحاد يتوقف أولًا على وجود أمرين منفصلين يجتمعان بنحو التركيب بينهما عند الحلول والاتّحاد. وبعبارة أخرى: لا يصدق حلولُ أمرٍ في أمرٍ آخر ولا يكون للحلول معنًى إلّا إذا كان لدينا أمران كلٌّ واحدٍ منهما مصداقٌ بالذات لمفهوم الوجود، ويتوقّف ثانيًا على أن يحل أحدهما في الآخر بنحوِ العروضِ أو بأي نحوٍ آخر. وكذلك الحال في مسألة الاتحاد. ففرض الاتّحاد يتوقّف على فرض أمرين متحصّلين يكونان مصداقًا بالذات للوجود، ثم يتحقق الاتّحاد بينهما. مع أنّه بناء على نظريّة وحدة الوجود المطلق لله (عزَّ وجلَّ) الله هو الوجود الحقيقي ولا يمكن تصورُ غيرِه في مقابل وجودِه كما تقدّم في بحث الحلول والاتّحاد. وكما ذكرنا سابقًا فإنّ ما عدا الحقّ في نظر العارف مصداق بالذات للعدم ولا يتّصف بالوجود إلّا عَرَضًا ومجازًا. ولذا يقول العارف شبستري في **گلش راز**:

حلول واتّحاد هنا محال | في الوحدة اثنان عين الضلال

ويذكر اللاهيجي في شرحه هذا البيت التالي:

«أي أنّ الحلول وهو حلول شيء في غيره واتّحاد بمعنى صيرورة

الشيء شيئًا آخر محال هنا، أي ظهور الحقّ في صور الأشياء بالطريقة التي تعتقد بها طائفة الصوفيّة، لأنّ الحلول والاتّحاد يتوقّف على الاثنينيّة والغيريّة، والصوفيّة تعتقد أنّه ما في الوجود غير الحق من ديار، وفي الوحدة الحقيقيّة الاثنينيّة محض ضلال ومحال»[1].

ويذكر الفناري في توضيحه هذه المسألة في **مصباح الأنس** التالي:

«شأن المطلق أن يكون مع كلٍّ من مقيِّداتِه لكن لا بظرفيّةٍ أو حلولٍ أو مجاورةٍ أو مماسةٍ أو نحوها؛ وإلا لامتاز عنها في الإشارة، ولا بالاتّحاد، وإلا لما اختلفت أحكامُها كالاشتراك والاختصاص، ولا ممازجة، وإلا لأمكن تحقق أحدهما بدون الآخر ولا أن يتجزّى بحسبها؛ وإلا لانقسم إلى الأجزاء، بل بأن يتوقّف تحقق المقيِّدات عليه وتعينه عليها»[2].

ثمّ، ومن خلال المعيّة الذاتيّة لحضرة الحقّ يرى القول بالاتّحاد والحلول في حدّ الإفراط في هذه النظريّة:

«إنّ الحقّ سبحانه قال: ﴿...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ...﴾[3]، و: ﴿...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[4]، ونحوه، والمفهوم منه المعيَّةُ الذاتيّةُ حقيقةً لا مجازًا المفسَّرةُ بالنسبة الارتباطيّة التي بين الوصف والموصوف وبين التعيّن والمتعيَّن، وبين الحال وذيها وبالجملة بين

(1) **گلشن راز**، مصدر سابق.

(2) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص209؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص77.

(3) سورة الحديد: الآية 4.

(4) سورة ق: الآية 16.

المطلق وقيدِه، فالقولُ بالحلول والاتِّحاد بين الذاتين إفراطٌ، والقولُ بالمباينةِ والتعدّدِ الوجوديّ حقيقةً تفريطٌ»[1].

ويرى الجامي أنَّ سريان الحقّ في الأشياء مغاير للحلول والاتّحاد: «وذلك لسريانه في كلِّ شيءٍ بنوره الذاتي المقدّس عن التجزّي والانقسام والحلول في الأرواح والأجسام»[2].

4 ـ لحاظات نفس الأمر

الفرع الرابع من فروع نظريّة الوحدة الشخصيّة البحث عن اللحاظات الثلاث لنفس الأمر[3]. ويمكن القول، وبكلِّ جرأة، إنّ فهم هذه اللحاظات ووجوه الامتياز والاشتراك بينها هو بمعنى الفهم الصحيح لنظريّة الوحدة الشخصيّة للوجود. والسؤال المهم الذي فتح باب هذا البحث يرتبط بنحو لحاظ الكثرة في إطار نظريّة وحدة الوجود.

والسؤال هو أنّه مع القول بالوجود الواحد المطلق بالمعنى الحقيقي للوجود وأنّ الكثرات ليست سوى شؤون لتلك الذات، فهل يمكن أن ننظر إلى الوجود نظرةً نلحظ فيها الكثرة دون لحاظ الوحدة؟ أم أنّ الأمر بالعكس، فهل يمكن لحاظ الوحدة دون نظرٍ إلى الكثرات الشأنيّة؟

---

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، ص705؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص334.

(2) عبد الرحمن الجامي، **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مقدمه: ويليام چيتيك، تهران، وزارت فرهنگ وآموزش عالى، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1370 هـ ش.، ص68.

(3) عدد لحاظات نفس الأمر أكثر من هذا، ولكننا لن نتعرّض هنا إلّا لهذه اللحاظات الثلاثة.

وجواب العرفاء عن كلا السؤالين هو بالإيجاب. إذ طبقًا لنظريّة وحدة الوجود يمكن لحاظ الواقع الخارجي بواحدٍ من ثلاثة أنحاء:

1 ـ لحاظ الوحدة الحقيقيّة حيث لا يَرى فيها إلّا الوحدة ولا تُلحظ فيها الكثرات.

2 ـ لحاظ الكثرة الحقيقيّة وهي التي تُلحظ فيها الكثرات ولا تُلحظ فيها الوحدة.

3 ـ لحاظ الوحدة النسبيّة التي تُلحظ فيها الكثرات كشؤون لتلك الحقيقة الواحدة والمطلقة وترجع فيها الكثرة إلى الوحدة.

نعم، هذه اللحاظات الثلاثة ليست لحاظات ترتبط بعلم المعرفة، أي بنوع نظريّة العارف، بل بحيثيّات نفس الأمر في الواقع الخارجيّ.

ففي اللحاظ الأوّل يقع البحث عن أنّ الوجود وإن كان له شؤون متكثّرة ومتعدّدة ولكنه، بنظرة أخرى، ليس إلّا وجودًا واحدًا وحقيقة واحدة. وفي مثل هذا اللحاظ الذي هو لحاظ الوحدة الحقيقيّة لا بد من أن تكون الكثرة مستهلكة ومتى نظر إلى الواقع فكأنّه لا وجود للكثرة فيه. ولحاظُ أدنى حدٍّ من الكثرة موجبٌ للخروج عن هذا اللحاظ. ففي هذا اللحاظ إشارة إلى أصل الوجود أي إلى المصداق بالذات الوحيد للوجود. نعم، هذه الوحدة الحقيقيّة لا تنافي الكثرة، بل تشمل الكثرات في داخلها. وهذه الكثرات وإن كانت موجودة في داخلها ولكن الملحوظ بهذا اللحاظ لا يكون إلّا جهة الوحدة، فلا نظر إلّا إلى الوجود الحقيقيّ الوحدانيّ، دون اهتمام أو التفات إلى الكثرات. والعارف في هذا المقام لا يرى إلّا تلك الحقيقة التي ملأت وعاء الوجود بتمامه. ومثل هذا اللحاظ يمكن أن نراه في النظر إلى النفس بعنوان كونها حقيقة واحدة، دون نظرٍ إلى كثرة القوى وتعددها. فعندما يقول القائل: أنا، يريد الإشارة

إلى الحقيقة الوجدانيّة لنفسه مع حذف الكثرات؛ مع كون النفس حقيقة ذات كثرات شأنيّة وفي هذا اللحاظ يكون النظر إلى النفس دون نظرٍ إلى مراتبها وهو ما يُعبّر عنه بمقام الجمع. والمقام الذي يعبّر عنه بـ (الفناء الذاتي) يكون فيه هذا اللحاظ، وهو المقام الذي لا يُرى فيه أيّ نوعٍ من الكثرة بل ما يكون مشهودًا هو الوجود الواحد المطلق للحقّ تعالى. وكما ذكرنا فإنّ هذا اللحاظ له جذوره في نفس الأمر والواقع، والمصحّح لانتزاعه هو أنّ الوجود الواحد المطلق هو وحده الذي ملأ عالم الوجود. وهذا المقام هو الذي يعبّر عنه العرفاء بعبارة: «يا هو، يا من هو إلّا هو»، فنظرُهم في هذا التعبير إليه. فالواقع حقيقة واحدة تضمّ الكثرات في داخلها وتستهلكها. والمقام الأساس في الوحدة الشخصيّة هو هذا المقام أي عندما يُشار إلى الحق تعالى ولا يُرى شيٌ غيره.

وأمّا اللحاظ الثاني، فهو ما تكون الكثرة المحض هي المنظورة فيه، وفي هذا المقام يُنظَر إلى كلّ تعيّنٍ من التعيّنات، ويُنظَر إلى كلّ تعيّن كمغايرٍ لغيره من التعيّنات. وإن كانت كافّة هذه التعيّنات موجودة بالحيثيّة التقييديّة للحق. ولكنّها متغايرة في الواقع. والعارف الذي يكون في هذا المقام ويُلاحظ الوجود بهذا اللحاظ يلحظ الكثرة المحضة بنحو لا يمكن أن ترجع إلى الوحدة. ويعبّر عن هذه الكثرات بالخلق أو ما سوى الله. وحيث لم تكن شؤون الحقّ عدمًا وخيالاً ووهمًا بل لها الأمر نفسه، فلهذا اللحاظ أيضًا الأمر نفسه في الخارج ومنه يتمّ الانتزاع. وبهذا يظهر أنّ هذا اللحاظ موجود وقائم بقطع النظر عن وجودِ ناظرٍ وشاهدٍ أو عدمِ وجوده، ولذا كان عالَم الأرواح غيرَ عالَم المثال وعالم المثال غير عالم المادة.

وأمّا اللحاظ الثالث وهو الذي يُطلق عليه (الوحدة النسبيّة) وهي

عندما تلحظ الوحدة في الكثرة. وكما تقدّم في بحث الأسماء الحسنى، فإنّ الاسم عبارة عن الذات مضافًا إلى نسبة إشراقيّة خاصة موجودة بالحيثيّة التقييديّة لوجود الحق. ولذا كان للذات المطلقة حضورٌ ووجودٌ في كافّة الأسماء والتعيّنات. وفي مثل هذه النظرة إلى الوحدة غلبةٌ، والكثرةُ وإن كانت موجودة ولكنّها لا تَحقُّقَ لها إلّا في ظلِّ الوحدة فهي ترجع إلى الوحدة، ولذا يُطلق على هذا المقام مقام الوحدة النسبيّة؛ لأنّه، وخلافًا للحاظ الأوّل، لا تكون الوحدة فقط هي الملاحَظة بل الملاحَظ ارتباط الوحدة بالكثرة أيضًا. ففي هذا اللحاظ كافّة الأشياء تكون ملحوظة ولكنّها جميعها تلحظ كأسماء وتعينات له. وهذا اللحاظ، وكما تقدّم في الأبحاث السابقة، له حيثيّة في الأمر نفسه وهو منتَزَع من الواقع؛ أي أن متن الواقع هو بنحوٍ يجعلُنا نرى هذا اللحاظ.

وبعبارة أوضح، يُمكن تحليلُ نظرية وحدة الوجود باختصار إلى مدّعَيَن أساسين:

أ - ليس في الوجود إلّا موجود واحد.

ب - كلّ الكثرات هي مظاهر وشؤون لهذا الوجود.

وبالتدقيق في المدّعى الأوّل أي أنّ أصل الوجود والمصداق بالذات للوجود هو وجود الحقّ تعالى بإطلاقه المقسمي ووحدته الحقّة. فالواقع بهذا اللحاظ هو وجود الحقّ فقط وكافّة الشؤون ليست وراء هذا الوجود ولن تكون مصداقًا بالذات للوجود. فالكثرات بهذا اللحاظ مستهلَكة. وهذا اللحاظ هو المدّعى الأول في وحدة الوجود وأنّه ليس في عالم الوجود إلّا وجود واحد.

ومن جهة أخرى الكثرات هي شؤون لهذا الوجود وهذا هو المدّعى الثاني وهو نتاج نظرتين؛ لأنّ كافّةَ هذه الكثرات هي

ظهوراتُ وتجلياتُ الحق، ومفادُها غلبة الوحدة على الكثرة ورجوع الكثرات إلى الواحد (لحاظ الوحدة النسبية)؛ فالأسماء والظهورات جميعها واحدة. ومع ذلك، وفي نظرة أخرى، فإنّ هذه الكثرات متغايرة وإن كانت بنحوِ الظهورات والتجليات، وهي بهذه النظرة تكون كثرة حقيقيّة.

في هذه اللحاظات الثلاثة يمكن القول إنّ الحقيقة الواحدة لم تُرَ إلّا مرّة واحدة وهي ما نطلق عليه (الحق)؛ وبلحاظ آخر لم تُلحظ إلّا الكثرات وهي ما نطلق عليه (الخلق)؛ وبلحاظ ثالث ترجع هذه الكثرات إلى تلك الحقيقة الواحدة وهي ما نطلق عليه (أسماء الحق) أو (أحوال الحق):

«حصل هناك، باعتبارها في الحضرتين، أربعُ اعتبارات: وحدةٌ وكثرةٌ حقيقيتان، ووحدة وكثرة نسبيّتان. فمتى اعتُبرت الوحدةُ الحقيقيةُ في الحضرتين المذكورتين المتميزتين بنسبتي البطون والظهور قيل: (حقٌّ)، وإن اعتُبرت الكثرة الحقيقية فيهما قيل: (خلقٌ) و(سوًى) (ومظاهرُ) و(صورٌ) و(شؤونٌ) ونحو ذلك. وإن اعتُبرت الوحدةُ النسبية بأن أُخِذت جميعها نِسبًا راجعةً إلى عينٍ واحدة قيل: هي (أسماء الحق) و(أحواله)»[1].

ويذكر القيصري في شرحه هذا البيت لابن عربي:

وكـن فـي الـجـمـع إن شـئـتَ   وإن شـئـت فـفـي الـفَـرق[2]

«أي إذا علمتَ وحدةَ الحقيقة الوجوديّة، وأنّ الخلقَ حقٌّ مِن وجهٍ وأنّ الحقَّ خلقٌ من وجهٍ بحُكمِ مقامِ المعيّةِ، وأنّ الخلقَ خلقٌ وأنّ

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص195؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص45.

(2) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص93.

الحقَّ حقٌّ في مقام الفرق، وأنّ الكلَّ حقٌّ بلا خلقٍ في مقام الجمع المطلق، وأنّ الكلَّ خلقٌ بلا حقٍّ في مقام الفرق المطلق، وتحقَّقْتَ بهذه المقامات، فكن إن شئتَ في مقامات الجمع وإن شئتَ في مقامات الفرق، فإنه لا يضرُّكَ حينئذٍ وأنت مخلصٌ موحدٌ»[1].

5 ـ البيان الذوقي للتجلّي عند أهل الله

ذكر بعض أهل الله هذه الحقيقة التي تظهر عند تجلّي الحقايق الاندماجيّة للحقّ، فهي من حالات الحق والحق يُرى بها، بقالبٍ من الشعر مثل:

أين ما أبحث عنك أجدك
يا من لا يُرى وجهك كثيرًا ما جئت

فالشطر الأول أي قوله: (أجدك) إشارة إلى ظهور الحق، والعجز أي (لا يرى وجهك) إشارة إلى الإطلاق المقسمي، فهو لا وجه له ولكن كل العالم وجهه.

متى خرجت من قلبي حتى أتمناك
متى كنت مخفيًّا حتى أجدك
لم تغب حتى أطلب حضورك
لم تَخْفَ حتى أطلب ظهورك
تجليت في مئة ألف مظهر
فرأيتك بمئة ألف نظر[2]

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص656، 657؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص210.

(2) فروغي بسطامي، **ديوان شعر**، تصحيح ومقدمة: علي غفاري، تهران، انتشارات اقبال، 1320 هـ. ش.، غزل 1.

ويذكر الجامي في نقد النصوص عن لسان مولانا التالي:

قافلة الغيب تأتي للعيان، في باطنها سوء قد يأتي هذا كله سر، والمقصود هو، إن ذلك العالم يأتي في هذا العالم كالزيت في الحليب، لا يأتي منه مكان في مكان كالعقل بين اللحم والجلد، بلا علامة في العلامة قد يأتي[1].

وهذا البيان الذوقيّ والشهوديّ لأهل الله هو مفاد التجلّي بلحاظ عالم الوجود، ولو تأمّلنا في هذا البيان فسوف نجد، مضافًا إلى عمق بحث التجلّي بوضوح فيها، تلك الحالة المعنويّة الوافرة في باب السير والسلوك.

ولو شاهدنا لغةً استعاريّة في ما يُسمَع في هذا المجال من أهل المعرفة فلا ينبغي أن نتعامل معها كخطابٍ غير عقلانيّ. فإذا كان العرفاء قالوا شعرًا نظرًا لما شاهدوه من حقيقة ومقام. فذلك المقام هو الذي جعلهم يقولون ذلك. فاللغة الاستعاريّة هي حالاتُهم التي تتمثَّل في قالب الألفاظ. كحال الطير قبل أن يصل إلى مكان العشب فإنه في طلب الوصل، ولكنه بعد الوصال وبسبب الوجد الذي لا يمكنه أن يخفيه يزداد صياحه. فالعارف عندما يرى العالم كله كتجلٍّ للحق يقول:

والغياث الغياث لقد قطعَ الحبيبُ طريقي من جهاته الست، بخاله الجميل، وهَدْبِه الطويل، وخدِّه الأثيل، وطُرَّته المُلفِتَة، وقامته المعتدلة[2].

---

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 65.

(2) **ديوان أشعار**، مصدر سابق، ، الغزل 89، ص 89؛الكتاب نفسه، ترجمة إبراهيم أمين الشواربي، مصدر سابق، ص 47.

وعندما يخطو ويرى نور الحق في قلب كل ذرة من الوجود ويرى الحقَّ حاضرًا في قلب كل ذرة يقول:

كـأنّ الـعـالـمَ كـلّـه كـالـدَّنٌ لـه   فـفـي قـلـب كـلٌ ذرّة مـكـيـالٌ لـه

فلأنّها جميعًا مظاهرُ للحقّ، فهذا الحبّ الجِبِلّيّ موجود في ذاتها جميعًا. ومعنى كون العالم مَظهرًا للحقّ، هو أنّه موجود في قلب كلّ ذرة من العالم. وهذا هو ما تنصّ عليه نظريّة الوحدة الشخصيّة للوجود، فإنّ وجود الحق (تعالى) لم يُبقِ للغير مكانًا ليوجَد فيه. والعارف يعبّر عن هذا المعنى تارةً بأنّ مقامَ عزِّهِ وقهرِه يكون مانعًا، وأخرى بأنّ حُسنَه جعل الكلَّ مفتونًا به بنحوٍ يكون الكل فيه.

فهذه الخطابات هي بيانٌ للحالات الداخلية، أي أنّ العارف يحكي الواقع ونفس الأمر الذي رآه وإن لم يُعجِب الآخرين. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فقال: ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾[1].

يقول العطّار

فإن كنتَ رجلَ الكلّ، فتأمّل الكلّ، واطلب الكلّ، وكن كلّيًا، وصِر إلى الكلّ، وتخيّر الكل[2].

ولعل من الممكن القول، من جهة أخرى إنّ هذه المعارف، والتي هي في الواقع حقيقةُ التوحيد، إذا لم يدركها الإنسان فعلًا فهو ليس بإنسان. وليس المراد من هذا الكلام الإهانة بل بيان مقام الإنسانيّة؛ لأن الإنسان خُلِق ليكون عبدًا للحق ولكي يرى الحق.

---

(1) سورة الأنعام: الآية 91.

(2) فريد الدين العطار النيشابوري، **منطق الطير**، به اهتمام صادق گوهرين، تهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، چاپ پانزدهم، 1378 هـ ش.، ص 47، البيت 839.

الفصل الرابع

إقامة البرهان على وحدة الوجود

بعد أن قدّمنا تعريفًا للدعوى الأساس في معرفة الوجود في علم العرفان النظريّ أي نظريّة وحدة الوجود، نصل إلى مقام الإثبات ونورد البراهين الفلسفيّة لإثبات هذه النظريّة بشكلٍ منطقيّ. ولا نريد في هذا الفصل بيان مفهوم هذه النظريّة بل نسعى إلى إثباتها فقط، وإن كان الوصول إلى معرفةٍ صحيحةٍ بطريقة الإثبات الفلسفيّ لهذه النظريّة سوف يجعلنا أكثرَ قدرةً على الوصول إلى صورةٍ واضحة لمفاد هذه النظريّة.

لقد ذُكِرت أدلّة كثيرة لإثبات صدق نظريّة وحدة الوجود. ونحن نشير هنا إلى اثنين منها فقط، ففي البرهان الأوّل نَسعى، من خلال تحليل علاقة العليّة والمعلوليّة وهوية الوجود المعلوليّ والإمكاني، إلى إقامة الدليل على وحدة الوجود. وأمَّا في البرهان الثاني فنسعى فيه إلى إثبات هذه النظريّة من خلال ملاحظة صفةٍ من خصوصيات الوجود المطلق وهي (عدم التناهي). فالبرهان الأوّل يسعى إلى إثبات المطلوب من طريق الشؤون والكثرات الإمكانية، والبرهان الثاني من خلال الحقيقة المطلقة والواحدة للحقّ تعالى نفسها. وهذان البرهانان

هما اللذان ذكرهما ملّا صدرا في آخر المجلد الثاني من كتاب **الأسفار الأربعة** لإثبات الوحدة الشخصيّة للوجود[1]. ونحاول هنا تقديمهما بطريقة جديدة.

البرهان الأوّل: تحليل علاقة العليّة

لا بد لنا أولًا من التذكير بمقدمتين قبل ذكر الدليل:

أ - إنّ الفارق الأساس بين نظريّة ملّا صدرا أي التشكيك الخاص ونظريّة وحدة الوجود العرفانيّ يرجع إلى أنّ الوجود الإمكانيّ في نظريّة التشكيك الخاص كالوجود الواجبي في كونه مصداقًا بالذات للوجود، أي يصدق عليه أنّه واجبٌ أولًا وبالذات، كما هو الحال في واجب الوجود. وذلك خلافًا لنظريّة وحدة الوجود العرفانيّة فإنّ الكثرات الإمكانيّة هي مصداق بالذات للعدم ومصداق بالعرض للوجود والواجب تعالى هو وحده مصداق بالذّات للوجود. ففي نظريّة التشكيك الخاص لا تحتاج الكثرات الإمكانيّة في وجودها إلى الحيثيّة التقييديّة لوجود الحق، بل توجد بالحيثيّة التعليليّة لوجود الحقّ تعالى، والحقُّ تعالى في غِنًى عن هذه الحيثيّة في وجوده لأنّه قائم بذاته.. وأمّا في نظريّة وحدة الوجود العرفانيّة فيُؤكِّدُ على أنّ الممكنات بنفسها معدومة ولا تكون مصداقًا للوجود إلّا بواسطة الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة للحقّ تعالى.

---

(1) قال ملّا صدرا حول البرهان الأول: «برهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية، وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة». (**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص292).

ب ـ في نظام التشكيك الخاص للعلّة والمعلول موطنان وجوديّان متمايزان؛ الأمر الذي يؤدّي إلى انفصال العلّة عن المعلول. ولكن في وحدة الوجود العرفانيّة، العلّةُ أو بعبارة أدقّ وجود الحقّ تعالى يملأ تمام المواطن حتّى مرحلة الوجودات الإمكانيّة والشأنيّة. وعلى أساس ذلك فالشؤون موجودة بوجود ذي الشأن نفسِه دون أن تنفصل عن الحقّ.

بناء عليه يمكن القول إنّه في نظام العلّة والمعلول، الذي تؤكّد عليه نظريّة التشكيك الخاص، ذاتُ العلّةِ منفصلةٌ عن ذاتِ المعلول وموطنُ وجودِها ممتاز عنه. فالعلّة لا حضور لها في مرتبة وجود المعلول ولكنّها توجِده. مضافًا إلى أنّ العلّة والمعلول معًا مصداقان بالذات للوجود. وبناء عليه لا تكون العلّة موجودة في المعلول بنحو السريان إطلاقًا. بل غاية ما يُمكن قوله إنّ الكمالات الموجودة في مرتبة المعلول موجودة في مرتبة العلّة بنحو أعلى وأكمل وبشكل اندماجيّ.

أمّا في وحدة الوجود العرفانيّة فلا معنى (للعليّة) بالمعنى المذكور أعلاه وتتبدّل علاقة العليّة إلى علاقة التشؤّن، فهي علاقة الشأن بذي الشأن. وفي نظريّة الوحدة الشخصيّة الموطنُ الوجوديّ للشأن ليس مستقلًا عن ذي الشأن، وفي هذه النظريّة الشأنُ مصداقٌ بالذات للعدم ولا يكون مصداقًا للوجود إلا بالمجاز وبالعرض. وفي هذه العلاقة يملأ ذو الشأن كافّةَ المواطن الوجوديّة ولا يخلو موطنٌ منه. وذو الشأن، في عين ما له في مقام إطلاقه من وجود لتمام الكمالات والصفات بنحوِ اندماجيّ، له بواسطةِ خصوصيّةِ السريان الذي فيه حضورٌ وجوديٌّ في موطنِ الشؤون.

بعد التعرّض لهاتين المقدّمتين نشرح الدليل الأوّل، وهذا البرهان ينتقل من نظريّة التشكيك الخاص إلى نظريّة وحدة الوجود العرفانيّة.

والتحليل الدقيق للوجود الفقريّ والإمكانيّ في ظلّ التشكيك الخاص؛ يُلزمنا بالقبول بالمدَّعيَات المذكورة في نظريّة وحدة الوجود العرفانية، بمعنى أنّ الكثرات الإمكانيّة، بالنحو الذي ذُكر في نظريّة التشكيك الخاص، ليست مصداقًا بالذات للوجود؛ بل، وطبقًا لمدَّعى نظريّة وحدة الوجود العرفانيّة، هي مصداقٌ بالذات للعدم ومصداقٌ بالعرض للوجود. فالبرهان الحالي هو أشبه بجسرٍ بين نظريّة التشكيك الخاص ونظريّة وحدة الوجود العرفانيّة. وهو مؤلَّف من مقدِّمتين.

المقدمة الأولى: الهوية الربطيّة للمعلول

المدّعى الذي يُراد إثباتُه في هذه المقدّمة هو أنّ البحث في علاقة العليّة والتحليل الدقيق لهويّة المعلول يوصلنا إلى نتيجة هي أنّ المعلولَ هو عينُ الربط بالعلّة لا ذاتٌ لها الربط بالعلّة. وببيان فني: المعلول «عين الربط» «لا شيء له الربط». ومعنى كون المعلول عين الربط أنّ المعلول، كالمعنى الحرفيّ، لا هويّة مستقلّة له ولا بد من النظر في العلّة لأجل الإشارة إليه. وبعبارةٍ أُخرى: المعلول، مع قطع النظر عن علّته، ليس بشيء، ولا يمكن الإشارة إليه إلّا بالنظر إلى هذه العلاقة والرابطة، فيوصف حينئذٍ بأنّه موجود. أمّا العلة فهي مقابل ذلك لها استقلالها ولا ترتبط بالغير وحقيقتها الاستقلال.

إنّ إثبات هذه المقدّمة ممكن بملاحظة مسألة الجعل. ونبدأ أولًا بالسؤال الآتي: عندما يقال: إنّ الله تعالى أوجد ماهيّةً ما كالشجرة، فهل يراد من هذا التعبير أنَّ أمرًا ماهويًا باسم الشجرة كان موجودًا قبل إعطاء الوجود لماهيّة الشجرة؟ وبعبارة أخرى: في ظاهرةِ جعلِ حقيقة الماهيّات في الخارج هل يلزم وجودُ أمرٍ آخر مضافًا إلى ذات الجاعل بعنوان كونه طرفًا للجعل يتعلّق به الجعل ويعطى له؟ أي أنّ ماهيّةً خاصة كانت موجودة قبل الجعل تكون هي متعلّقًا للجعل؟

الجواب عن هذا السؤال هو بالنفي، لأنّ الجعل في هذا الفرض سوف يُصبح أمرًا عبثًا، لأنّه بناء على هذا الفرض، فإنّ لازم ظاهرة الجعل وجود ماهيّة الشجر قبل الجعل ومعنى هذا إعطاء الوجود للشيء الذي كان موجودًا في السابق. وهذا هو معنى تحصيل الحاصل وهو أمر باطل لا معنى له، فالماهيّة لا تخلو من أحد أمرين: إمّا موجودة وإما معدومة فإن كانت الماهيّة قبل الجعل معدومة فهو خلف الفرض المذكور أعلاه وإن كانت موجودة لزم تحصيل الحاصل. ولا شك في أنّه بناءً على أصالة الوجود، ما يكون محورًا للجعل هو الوجود وإما يتحقَّق من خلال الجعل هو الوجود لماهيّةٍ خاصّة كالشجر؛ ولذا فإن جعل الشيءِ ليس إلّا إيجاد ذلك الشيء. وبهذا يمكن القول إنّ لازم جعلِ ماهيّةٍ خاصةٍ وإيجادها إيجادُ الجاعل حيث يتحقّق بالإيجاد نفسِه وجودُ الماهيّة المجعولة. نعم، بملاحظة أصالة الوجود ما يتحقّق بهذا الجعل هو وجود الشجر، ونظرًا إلى كون الماهيّة موجودة بالوجود نفسه فالشجر بوجود الشجر نفسه يكون موجودًا؛ ولكنّه وجود بالعرض والمجاز.

وبهذا يظهر أنّه يمكن القول إنّه لا فاصلة بين إيجاد المعلول ووجوده، بل حقيقة وجود المعلول هي الإيجاد نفسه، فالإيجاد والوجود كلمتان تحكيان عن شيءٍ واحد بلحاظين. لا أنّ الحقّ تعالى صدرت منه حقيقة باسم الإيجاد ثمّ بعد ذلك تحقّق ما يسمّى بالوجود. بل الإيجاد هو الوجود نفسه من حيثيّةٍ أخرى أي حيثيّة الارتباط بالعلّة.

وبعبارة أخرى: عندما ننظر إلى الماهيّة بعنوان كونها أمرًا مستقلًا عن العلّة يُطلق عليه الوجود، وعندما ننظر إليها بلحاظ ارتباطها بالعلّة يُطلق عليها الإيجاد. وعليه، نقول: إذا كانت حقيقة الإيجاد ليست سوى الربط بالعلّة، وكان هذا التعبير في نفسه ودون

ملاحظة الطرف الموجِد بلا معنى، وبملاحظة عينيّة الإيجاد للوجود كما ذكرنا سابقًا فإنّ الوجود في الحقيقة ليس سوى الربط. فهويّة المعلول هويّة الربط والفقر أي عين الربط والفقر إلى العلّة.

ويمكننا تلخيص هذا البرهان بالآتي:

- وجود الشيء عينُ إيجاده.
- إيجادُ الشيء ليس سوى ربط الشيء بموجِدِه.

فوجودُ الشيء ليس سوى الربط بالموجِد.

ولأجل تقريب مسألة العينيّة بين الإيجاد والوجود إلى الذهن يمكننا استخدام المثال التالي الذي يدركه كلّ إنسان بوجدانه وهو: عندما يريد الشخص إيجاد صورةٍ ما في ذهنه فإنّه بمحض الالتفات إلى الصورة توجد تلك الصورة في ذهنه. فبمجرّد الالتفات يتحقّق الملتَفَت إليه. وبهذا لا تجد تمايزًا بين الالتفات والملتَفت إليه، وبهذا يظهر أنَّ الشيء يوجد بإيجاد الحقّ نفسه وهذا هو الذي يكفل الهويّة الربطيّة للمعلول.

وعليه، فالمعلولُ غيرُ واجدٍ لذاتٍ يكون الارتباط من خصوصياتها، بل ذات المعلول هي الربط نفسه بالعلّة. ويمكننا القول إنّه بعد صدر المتألهين تبنّى كافّة الفلاسفة نظرية كون هوية المعلول هي الربط.

المقدمة الثانية: المعلول الربطي لا يقبل حكمًا

بملاحظة المقدّمة الأولى وصلنا إلى أنّ حقيقة المعلول ليست سوى الربط بالعلّة والارتباط بها ولذا لا حكم له بحسب ذاته؛ لأنّه لا هويّة له بحسب ذاته، وترتُّب الأحكام فرع وجود هويّةٍ يمكن الإشارة إليها. وهذا يعتمد على أنّ الوجود الربطي، وبناء على

تعريفه، لا يُتصوّر بشكل مستقل حتّى يمكن افتراض قبوله الأحكام. فالأحكام، بوصفها محمولات، تحمل على شيء في الذهن يسمّى الموضوع، والوجود الربطي ليس شيئًا مستقلًّا لكي يكون موضوعًا. فالمعلول لا يمكن أن يُحكم عليه بالوجود أولًا وبالذّات وإنّما يحكم عليه بذلك بالنظر إلى ارتباطه بالعلّة. فالعلّة واسطة في نسبة الوجود إلى المعلول، أي وصف الوجود يوصف به المعلول بالحيثيّة التقييديّة للعلّة.

نعم، كلّ ما تقدّم بيانُه من مباحث نظرها الخارج وهي ليست أمورًا ناظرة إلى الذهن فقط. والبحث عن كيفيّة تحقّق هوية الربط في الخارج؛ أي أنّ الهويّة الربطيّة إذا تحقّقت في الخارج فكيف يكون تحقّقها، وعلى أي أساس يُحكم عليها بالعدم أو بالوجود؟ وكيف يكون ذلك؟ نعم، ليس بحثًا عن الاتّصاف الذهنيّ للوجود الربطي بمحمولٍ هو الوجود كما قد تُوْهِمُه التعابير المتقدمة؛ بل بحثًا عن كيفيّة وجود هويّة الربط في الخارج، أي هل يمكن الحكم بوجود مثل هذا الوجود في الخارج دون واسطة؟ نعم، لا ينبغي الغفلة عن أنّ الذهن يمتلك القدرة على النظر إلى حقيقة الربط بالنظر الاستقلاليّ والحكم عليها، وتغيير نظرة الذهن حول حقيقةٍ ما لا تعني تغيير هويّة تلك الحقيقة في الخارج. فهذا الأمر هو كلحاظ الذهن الحرفَ الذي له هوية الربط بشكل استقلاليّ. كما لو عرَّف الذهن (مِنْ) بأنّها للابتداء ثمّ بدأ بترتيب أحكام على هذا التعريف، فإنّ هذا التصرّف الذهنيّ في هوية الحرف لا يوجب تغيير حقيقته وأنه ربط ولا معنى له من دون الطرفين.

وبهذا نسأل: كيف يمكن تحقّق حقيقة الربط في الخارج؟ وما هو المراد من كون شيءٍ لا هوية له سوى الربط بالعلّة؟ فقد ذكرنا أنّ هوية الربط ليس لها ذاتٌ حتّى يُنظر إليها، أي ليست شيئًا مع

قطع النظر عن علّته ليكون محكومًا بحكم؛ فهو إنّما يقبل الحكم بلحاظ ربطه بالعلّة. فمثل هذه الهويّة لا يُحكم عليها إلّا بلحاظ الحيثيّة التقييديّة للعلّة؛ أي أنّ «الوجود الربطي موجود بوجود العلّة». والباء في هذا التعبير بمعنى الحيثيّة التقييديّة لا الحيثيّة التعليليّة؟ والحيثيّة التعليليّة لا تكون إلّا في موردٍ يتحقّق للمعلول وجودٌ مستقلٌّ بعد الإيجاد، وتكون له هويّته المستقلّة، ويقبل الحكم عليه بالوجود. وعليه، فكافّة الوجودات الإمكانيّة لا ذات لها في نفسها بما هي هويّة ربطيّة لكي يُحكَم عليها بالوجود أولًا وبالذات. فالوجود الفقريّ لا يمكن أن يُحكَم عليه بالوجود بالذات؛ لأنّه ليس شيئًا سوى الفقر ولا يكون شيئًا إلّا في ظلّ النظر إلى علّته. فإنْ رُتِّبت عليه أحكامٌ فذلك بواسطة الحيثيّة التقييديّة للعلّة، أي لمّا كانت العلة موجودة فهذه الأحكام تُرتّب، فكأنّ هذه الأحكام استمرارٌ لأحكام العلّة، أي لا يُتصوَّر لها موطن ثانٍ، بل موطنها هو موطن العلّة نفسه وهي تُنسب للمعلول بالعَرَض، لأنّ العلةَ هي المكوّنُ لذاتِ المعلول وليس موطنُ المعلولِ بمنفصلٍ عنها.

نصل من خلال هذا التحليل لعلاقة العليّة إلى أنّه، وخلافًا لما ذكرناه أولًا عند بداية التحليل، ليس المعلول مصداقًا بالذات للوجود، بل لا ذات له أساسًا في نفسه ليُحكم عليه بأنّه موجود بالذات. ولذا فإنّ المعلول وكافة الموجودات الإمكانيّة موجودة بالحيثيّة التقييديّة للعلة ويُحكم عليه بالوجود ثانيًا وبالعرض. نعم، وكما ذكرنا سابقًا هذه الحيثيّة التقييديّة لمّا كانت تعود إلى العلّة بما لها من خصوصيّة الإطلاق والانبساط كانت حيثيّة تقييديّة شأنيّة. وهنا يمكن القول إنّ علاقة العليّة ترجع إلى التشؤّن.

توصّلنا إلى أنّ المعلول ليس في حقيقته إلّا شأنًا من شؤون العلّة وأحوالها، وبملاحظة ما تقدّم في ما يرتبط بالتشؤّن نقول: هذه

الشؤون هي أسماء الحقّ التي هي عبارة عن ذات الحقّ مضافًا إلى نسبةٍ خاصة، وهذه النسب ليست نسبًا (إفرازيّة) بل هي نسب (إبرازيّة)؛ أي أنّ العلّة متى أرادت تفصيل ما لها من ذاتٍ وكمالٍ مندمج فيها، أي متى أرادت الخروج من حالة الكمون إلى حالة البروز تتحقّق تلك النِّسَب الإشراقيّة بخصوصيّة أنّها في نفسها لا ذات لها، بل تعتمد على ذاتٍ أخرى دائمًا حتّى في أصل هويتها، ولذا يذكر ملّا صدرا ختامًا أنّ هذا الاستدلال إنّما هو للقول بأنّ ما كنا نُطلق عليه أنّه معلول، ليس سوى تطوّر وتشؤّن العلّة:

«ويتحقّق أنّ هذا المسمّى بالمعلول ليست لحقيقتِه هويّةٌ مباينةٌ لحقيقةِ علّتِه المُفيضةِ إيّاه حتّى يكون للعقل أن يُشير إلى هويّةِ ذاتِ المعلول مع قطع النظر عن هويّةِ موجِدها، فيكون هناك هويّتان مستقلّتان في التعقّل: أحدهما مفيضٌ والآخر مُفاضٌ؛ إذ لو كان كذلك للزم أن يكون للمعلول ذاتٌ سوى معنى كونه معلولًا لكونه متعقّلًا من غيرِ تعقّلِ علّتِه وإضافتِه إليها، والمعلولُ بما هو معلولٌ لا يُعقل إلّا مضافًا إلى العلّة فانفسخ ما أصّلناه من الضابط في كون الشيء علّةً ومعلولًا، هذا خلفٌ، فإذن، المعلولُ بالذّات لا حقيقةَ له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافًا ولاحقًا ولا معنى له غيرَ كونه أثرًا وتابعًا من دون ذاتٍ تكون معروضةً لهذه المعاني، كما إنّ العلّة المفيضة على الإطلاق إنّما كونها أصلًا، ومبدأً، ومصمودًا إليه، وملحوقًا به، ومتبوعًا هو عين ذاته... قد انكشف أنّ كلّ ما يقع اسمُ الوجود عليه، ولو بنحوٍ من الأنحاء، فليس إلّا شأنًا من شؤون الواحد القيُّوم، ونعتًا من نعوت ذاتِه، ولمعةً من لمعات صفاته. فما وضعناه أولًا أنّ في الوجود علّةً ومعلولًا، بحسب النظر الجليل، قد آل آخرَ الأمر، بحسب السلوك العرفانيّ، إلى كون العلّةِ منهما أمرًا حقيقيًّا والمعلولِ جهةً من جهاتِه، ورجِعت عِلّيَةُ المسمّى العلّة وتأثيرُه للمعلول إلى

تطوُّرِه بطورٍ وتحيُّثِه بحيثيّةٍ، لا انفصالِ شيءٍ مباينٍ عنه»[1].

ويذكر ملّا صدرا في موضع آخر أن هذه النظرة إلى عالَم الوجود هي من خصائص مدرسة الحكمة المتعالية ويقول: إن أهل الحقيقة والحِكَم المتعالية يرون كافة الموجودات تجليات للحق:

«فمحصل الكلام أنّ جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهيّة المتعالية، عقلًا كان، أو نفسًا، أو صورة نوعيّة من مراتب أضواء النور الحقيقيّ وتجليّات الوجود القيوميّ الإلهيّ»[2].

لعلّ من المناسب هنا أن نوجِّه نقدًا إلى هذا الاستدلال. فإنّ مبدأ هذا الاستدلال والبرهان اعتمد على المباني الخاصة لنظريّة التشكيك الخاص؛ ولكن في ختام البرهان شهدنا كيف أنّ هذه المباني كالعليّة وغيرها هدمت وأصبحت محلًّا للإشكال. فهل يمكن أن تكون مقدِّمات البرهان مبنيّة على أساس علاقة العليّة، وتكون النتيجة نقضًا ورفضًا لهذه العلاقة؟ فكأنّنا في هذا البرهان بدأنا الاستدلال بالقبول بالعليّة والتشكيك وانتهينا إلى إنكاره. وقد أجاب صدر المتألِّهين عن هذا الإشكال بجوابين:

الجواب الأوّل الذي يظهر من آراء صدر المتألهين أنّ المعتَمَد في هذا البرهان طريقُ التعليم، وهذا الأسلوب والطريق يعتمد البدء بالبرهان عبر ذكر المقدِّمات والمباني التي تكون معقولة لدى المخاطَب حتّى يُتمكّن، بالتدريج وبالتحليل، من توضيح نقاط ضعفها للوصول إلى النتيجة المطلوبة[3]. ففي هذا البرهان بدأنا بنقد رأي

---

(1) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق ج2، ص299 ـ 301.

(2) المصدر نفسه، ص291.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص10 ـ 85.

المدرسة المشائيّة بالتمايز بين الإيجاد والوجود في العليّة، ثمّ انتقلنا إلى مباني التشكيك الخاص حول العليّة وأنّ المعلول وجود فقريّ وربطيّ، لنصل بالتحليل إلى بحث التشؤّن.

وأمّا الجواب الثاني فهو الجواب الأساس عن الإشكال ويرجع إلى ضرورة الفصل بين المقدِّمات غيرِ الصحيحة وبين الفهم غير الصحيح للمقدّمات. ففي ظاهرة الاستدلال الفلسفي كثيرًا ما يقع البدء بالاستدلال بمقدّمات صحيحة، ولكن نظرًا إلى الفهم الخاطئ لبعض المقدّمات لا تُقبَل نتيجةُ البرهان. فمقدّمات بعض البراهين والاستدلالات قد يكون لها أكثر من فهم وتحليل، ومن خلال البناء على بعض هذه الأفهام والتحاليل نصل في الاستدلال إلى نتائج فلسفيّة خاطئة، ولذا نُجري تعديلًا على فهمنا للمقدِّمات. وكمثالٍ على ذلك لنفترض أنّ إنسانًا بدأ بالتحرّك نحو هدف محدّد، فظنّ أنّ أولَ طريقٍ أمامَه هو الطريق الأساس الموصل له إلى هدفه، ولكنّه تدريجيًّا، وبعد أن قطع مرحلةً من الطريق، علم أنّ ما كان يظنُّ أنّه الطريق الأساس ليس إلّا طريقًا فرعيًّا. فهنا لا خطأ في أصلِ ضرورة السير في الطريق وكونِ ما سار فيه طريقًا؛ ولكنّ الخطأ في تحليل نوع ذلك الطريق وهو ما صُحِّح بعد ذلك نتيجة المعلومات الجديدة.

ففي البرهان السابق لا شكّ في أصل وجود (حيثيّة التأثير) بين بعض الأمور، وأنّ ما هو مؤثّر يُطلق عليه العلّة وأنّ ما هو متأثّر يُطلق عليه المعلول. ولكنّ تحليلَ حيثيّة التأثير والتأثُّر ترتبط تمامًا بالنظام الفلسفي الذي تتمّ على أساسه عمليّة التحليل. ففي البرهان المذكور، دون أن ننفي أصل مسألة التأثّر والتأثير، قمنا ومن خلال التأمّل في نظام التشكيك الخاص وتحليله لهذه الحيثيات، بترقيق

ذلك والانتقال من العليّة إلى التشؤّن. وعليه، فحيثيّة التأثير التي فرضناها منذ البدء بتحليلٍ خاصٍّ، توصَّلنَا، بعد التأمّل والتعمّق فيها، إلى تحليلٍ جديد لها، وهذا لا يعني إطلاقًا إبطال المقدّمات المستدَلّ بها. بل يُقال إنّه لا بد، منذ البدء، من أن نذكر تحليلَ حيثيّةِ التأثير المُبتَني على التشؤّن لكي تكون هويّة الربط في المعلول مقبولةً منطقيًّا لا التحليل المبتني على العليّة الفلسفيّة. فلازم الوجود الفقريّ والوجود الربطي ليس هو العليّة بتحليلِ نظريّةِ التشكيكِ الخاصِّ؛ بل التشؤّن بتحليل نظريّة وحدة الوجود العرفانيّة[1].

البرهان الثاني: عدم تناهي الحقّ تعالى

انطلقنا في البرهان الأوّل، وكما لاحظنا في ما سبق، لإثبات نظريّة وحدة الوجود من خصوصيّة المعلول والكثرات الإمكانيّة. وأمّا في البرهان الثاني، وخلافًا للبرهان الأوّل، فنعتمد على خصوصيّةٍ من خصوصيّات الوجود المطلق لإثبات نظريّة وحدة الوجود. وهذه الخصوصيّة هي عدم تناهي الحقّ تعالى.

إنّ عدم تناهي الحقّ خصوصيّةٌ تُستفاد من الإطلاق المقسميّ للواجب. وبعبارةٍ أدقّ: الإطلاق القسمي للحقّ تعالى هو عدم تناهي وجوده نفسه. وسوف نعود لبيان ذلك بعد التعرّض لمقدّمات هذا البرهان.

المقدّمة الأولى التي نحتاج إليها لإتمام هذا البرهان بشكلٍ

(1) وقد أشار صدر المتألهين إلى المعلول في هذا الاستدلال بالتالي: «ولا معنى له غير كونه أثرًا وتابعًا» وحول العلة: «كما إنّ العلة المفيضة على الإطلاق إنّما كونها أصلًا ومبدأ ومصمودًا إليه وملحوظًا به ومتبوعًا»، (المصدر نفسه، ج2، ص300).

صحيح، هي بيان مفهوم (عدم التناهي) بالنحو الذي يراد في هذا البرهان. فالأمور اللّامتناهية على قسمين:

أ ـ اللّامتناهي بالفعل.

ب ـ اللّامتناهي بالقوة.

والمراد من اللّامتناهي بالقوّة أنّ هذه الحقيقة، وإن أمكن أن تكون غير متناهية ولكنّها متناهية الآن. ومثال ذلك ما يُقال في وصف الكمّ المنفصل (العدد) بأنه اللّامتناهي اللايَقِفِي، بمعنى أنّ سلسلة الأعداد تقبل الاستمرار إلى ما لا نهاية، مع أنَّ كلَّ عددٍ بالفعل متناهٍ.

وفي المقابل اللّامتناهي بالفعل الذي هو وصفٌ حقيقيٌّ الآن حيث يصدق على الشيء بنحو الحقيقة، ومثاله ما يعتقده بعضُهم من أنّ الأبعاد الثلاثة لا حدّ لها ولا نهاية بالفعل. لذا كان عالم المادة بلحاظ الأبعاد لا حدّ له ولا يتناهى. ولا شك في أنّنا عندما نتحدّث في هذا البرهان عن عدم تناهي الحقّ تعالى فليس المراد اللّامتناهي بالقوّة؛ لأنّه من المعلوم أنّه عندما يقع البحث في الفلسفة والعرفان عن الحقّ تعالى فإنّ الجميع يعترف بأنّ الحديث عن أمرٍ لا نقص في كمالاته الوجودية. ولذا فهو واجدٌ كافّة الكمالات والمراتب الوجودية. فلو قلنا إنّ الوجودَ الواجبيَّ وجودٌ لامتناهٍ بالقوة فهذا يعني أنّه متناهٍ الآن، وهذا يعني أنّه في موردٍ ليس له حقُّ مرتبةٍ من المراتب الوجودية وهذا معناه عدم وجدانه للكمالات المرتبطة بتلك المرتبة الوجوديّة والنقص في ذات الواجب مع أنّه بحسب الفرض مستجمِع لتمامِ الكمالات وبعيدٌ عن كلِّ نقص[1]. فإذًا، المراد من

(1) لمزيد تفصيل انظر المصادر الفلسفية. مع أنّ كافة المدارس في الفلسفة الإسلامية من المدرسة المشائية والمدرسة الكلامية تؤكد على عدم تناهي الحق تعالى بالاتفاق.

عدم تناهي الحقّ عدم التناهي الوجوديّ بمعنى أنّ الحقّ تعالى في ذاته التي هي وجود من حيث هو هو يمتاز بخصوصيّة عدم التناهي فهو وجود بلا نهاية، وليس المراد عدم التناهي في أمور كالعدد والبعد وغيرهما.

بعد ملاحظة هذا يُمكننا بيانُ أصل مدّعى البرهان، وهو يرجع إلى أنّ أمرًا ما إذا كان يمتاز بعدم التناهي الوجوديّ، فمثل هذا الوجود اللّامتناهي لن يُبقيَ محلًّا لوجودِ أيِّ أمرٍ آخر يكون مصداقًا بالذات للوجود. فالحقيقة التي لا حدّ لها بلحاظ الوجود تملأ ساحات الوجود كافّة ولا تبقي محلًّا لغيرها بصفة كونه وجودًا حقيقيًّا مغايرًا لذاتها؛ لأنّنا لو تصوّرنا ساحةً وجوديّةً لا وجودَ فيها للوجود اللّامتناهي للحقّ تعالى فهذا معناه محدوديّة وجود الحق وهو لا يتلاءم مع عدم تناهي وجوده.

إذًا، لازم كون الحقّ تعالى حقيقةً لامتناهية بلحاظِ وجوديٍّ هو أن لا يكون ثمّةُ موضعٌ فيه وجودٌ آخر مستقلٌّ عن الحق؛ بنحوٍ يكون مصداقًا بالذات للوجود دون ارتباطِ بالحقّ تعالى. وبهذا يظهر أنّه لن يكون لدينا مصداق حقيقيّ وبالذات للوجود إلّا مصداقٌ واحد وهو الحقُّ تعالى وأنّ الكثرات الإمكانيّة لا بد من أن تكون داخل هذه الحقيقة الواحدة اللّامتناهية لا في عرض وجود الحقّ.

ولا بدّ لنا من التعرّض لمثالٍ لأجل الوصول إلى فهمٍ أدقّ لهذا البرهان، وإن كان لا يحكي هذا المثال عن كافّة جوانبِ البرهان، ولكنّه مفيدٌ لفهمه. فلنفترض أنّ عالَم المادّة، كما يدّعي بعض الفلاسفة والمفكّرين، لا حد له بلحاظ الأبعاد الثلاثة وله امتداد لانهائي. ولنفترض في مثل هذه الحالة أنّ جسمًا وحده قد ملأ تمام أبعاد العالم اللّامتناهية فهل يمكن أن نفترض في هذا العالم الجسمانيّ ذي الأبعاد اللّامتناهية جسمًا آخر إلى جانب هذا الجسم

يكون مغايرًا له وفي عرضه؟ إنّ الجواب لو كان بالإيجاب فهذا لا شك في أنّه خُلف الفرض الابتدائي. لأنّنا متى افترضنا أنّ جسمًا وحده قد ملأ تمام الأبعاد اللّامتناهية للعالم فإنّ فرض جسم آخر إلى جانبه لازمه أنّ هذا الجسم العظيم لم يملأ موطن الجسم الثاني، وينتج من ذلك أنّ هذا الجسم العظيم، وخلافًا لما هو المفترض، لم يملأ كافّة أبعاد العالم، لأنَّ موطن الجسم الثاني خالٍ بحسب الفرض ولم يتمّ ملؤه.

وبعبارة أخرى: إنّ فرض وجود جسمٍ غيرِ متناهٍ بلحاظ الأبعاد ولا حد له معناه عدم إمكان فرض جسم آخر إلى جانبه يكون مستقلًا ومغايرًا له؛ لأنّ الأبعاد غير المتناهية للجسم المذكور لن تُبقيَ محلًا للجسم الآخر. وبهذا الدليل يظهر أنّ أيَّ كثرة مفترضة لا بد من أن تكون داخل هذا الجسم اللّامتناهي وفي أبعاده نفسها.

والمثال المذكور أعلاه يتعلّق بالأمر الذي له أبعاد ثلاثة بلحاظٍ ماديّ ويمتاز بخصوصيّة عدم التناهي بالفعل. فكيف هو الحال في الوجود الأصيل اللّامتناهي في وجوده؟ وماذا يمكن القول؟ ففي مثال الجسم اللّامتناهي، وإن لم يكن بالإمكان فرض جسم ماديّ محدود إلى جانبه ولكن يمكن افتراض حقيقةٍ غير ماديّة من سنخ المجرّدات تكون حاضرةً وراء هذا الجسم الماديّ غير متناهي الأبعاد. فثمّة وجود حقيقيّ إلى جانبه، وأمّا هنا فالبحث عن وجودٍ لا متناهٍ، لا سيما بناء على أصالة الوجود؛ إذ لا يمكن أن نجد موطنًا يكون خارجًا عن الوجود إلى جانب الوجود اللّامتناهي يكون مستقلًا عنه. فهذا الوجود اللّامتناهي في كافّة جهات الوجود والكمال لا بد من أن يملأ ساحة الوجود ولا يبقى معه محلٌ للغير.

وبهذا البيان المعتمِد على فَرْضٍ مسلّم في كافّة المدارس الكلامية والفلسفية يثبت مدّعى الوحدة الشخصيّة للوجود. فليس

المصداق بالذّات للوجود إلّا حقيقة واحدة مطلقة بالإطلاق المقسميّ، والكثرات موجودةٌ داخل هذا الوجود وموجودة بالحيثيّة التقييديّة لهذا الوجود. وقد ذكرنا أنّ هذه الحيثيّة التقييديّة في مورد الوجود المطلق اللّامتناهي لا يمكن أن تكون الحيثيّة التقييديّة النفادية، لأنّ الأمر اللّامتناهي لا نفاد له، حتّى يُنتزع من نفاده شيءٌ. بل إبراز هذه الكثرات، وانفصال بعضها عن بعضها الآخر، مع ضمّ حيثيّة الانبساط والإطلاق في الوجود اللّامتناهي، موجبٌ لكون هذه الحيثيّة من نوع الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة، لا الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة.

الفصل الخامس

وحدة الوجود في نظر الشرع

تعرّضنا في الفصل الثاني للعلاقة بين العرفان والشريعة تفصيلًا وأوضحنا نظرةَ العرفاء للشريعة. وقلنا هناك إنّ أهل الله يرون الشريعة (بمعناها العام الشامل لكافّة المعارف الدينية) ليست إلّا حاصلَ الكشف التامّ المحمديّ، ولذا لا مجال فيها للخطإِ ولا كشفَ أعلى منها. ولذا كانت الشريعة هي المعيار لتقيِيم صدق المشاهدات والمكاشفات وكذبِها في رحلة السير والسلوك. فقياس المشاهدات العرفانيّة إلى الشريعة معناه المقارنة بين المكاشفات التامّة وغير التامّة.

وعليه، فكما أقمنا في الفصل الرابع البرهانَ عن طريقٍ عقليّ لإثبات وحدة الوجود، فإنّ العرفاء يرون في مطابقة ظواهر الآيات والروايات لأصل هذه النظريّة ولوازمها دليلًا مستقلًّا على صدقِ دعوى وحدة الوجود. فالعرفاء يرون أنّ معطياتِهم الأساس حولَ هذه النظريّة تتطابق مع ظواهر القرآن والروايات دون حاجة إلى أيٍّ تأويل أو تفسير في غير محلّه. فهم يرون في المصادر المعرفيّة المستقلّة

الثلاثة: الشهود، والعقل، والشريعة مؤيدًا لهذه النظريّة ولذا يتحدّثون عن صحّتها بطمأنينة تامة. وسوف نسعى هنا لاستعراض بعض الآيات والروايات المُثبِتة لهذه النظرية أو المتطابقة معها، وذلك ضمن طوائف ستّ.

الطائفة الأولى: آيات ظهور الحق

مضمون الطائفة الأولى من الآيات التي تشكِّل شاهدًا تتمثّل بآيات ظهور الحق في كافة المواطن وفي كلّ الجهات وفي كلّ الأشياء. ونبدأ بالآية: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1]، فهي، وكما يظهر من سياقها، تفيد الحصر؛ أي هو تعالى وحده الموصوف بالأوّليّة، الآخرية، الظهور، والبطون. وهذا المعنى يتطابق مع دعوى العرفاء أنّ عالَم الوجود بتمامه مظهرٌ للحق وأنّ تمام الكثرات والتعيّنات والمواطن هي وجودات لأسماء الحق؛ ولذا عندما نتعامل مع عالم المادّة نجد أنّه مصداقُ ومظهرُ الاسم الظاهر للحق، أي عندما ننظر إلى البحر والجبل والصحراء نرى الحقّ ظاهرًا فيها جميعًا ونشاهد الذات المتعالية داخل كافّة هذه التعيّنات.

ولبعضهم تفسيرٌ آخر لمعنى كون الحقّ ظاهرًا في هذه الآيات[2]، ويرجع إلى أنّ المرادَ من هذه الآيات هو ظهور الحقّ بالآيات الدالّة عليه، أي أنّ الأشياء والتعيّنات المخلوقة هي في ذاتها دليلٌ على أنّها خُلقت بواسطة علّة (أي الحق تعالى)، ولذا

---

(1) سورة الحديد: الآية 3.

(2) محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، تصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1409 هـ. ق.، ج9، ص519.

يُمكننا الحديث عن ظهور الحقّ في كلّ شيء. بمعنى أنّ هذه الأشياء، وعن طريق دلالة الأثر على المؤثّر، تدلّنا على الخالق.

وبناء على هذا التفسيرْ فإنّ الحقَّ تعالى ظاهرٌ من حيث إنّ مخلوقاتِه آثارُه وهي تدلّ على المؤثّر والخالق. فهذا كدلالة الدخان على النار. وأمّا لو أردنا الحديث عن معنى الآيات بدقّة ودون أن نتصرّف في ظواهرها، فإنّ الدخان حيث يكونُ؛ لا يكونُ الظاهرُ في الحقيقة سوى الدخان ولا يمكن أن تكون النار ظاهرةً بحسب الحقيقة. لذا ومع كون المخلوقات علامات تدلّ على الحق وعلى وجوده، ولكنّها هي الظاهرة في موطنها وظهورُ الحقّ يكون بواسطة هي هذه المخلوقات.

وبناء عليه فالحديث عن الظهور بالمعنى الحقيقي للكلمة سوف يكون في المخلوقات والتعيّنات طبقًا لهذا التفسير الخاطئ. كما إنّ سياق الآية مفيدٌ للحصر، أي حصر الظهور أو غاية الظهور بالحقّ تعالى، وهو لا ينسجم مع التفسير الثاني.

إذًا، يمكن القول إنّ الوجود المطلق والواحد للحقّ تعالى ملأ كافّة المواطن ولم يبقَ لغيره محلٌّ وموطنٌ، فله حضور ووجود في كلِّ مكان ومنها موطن الظهور، وفي كل موطنٍ كان الظهور مشهودًا كان هو الظاهرَ فقط. نعم، هذا الظهور، طبقًا لنظريّة وحدة الوجود، لا ينافي بطونَ الحقّ؛ كما ورد في الآية التأكيد على أنّه ظاهر وباطن. وعدم المنافاة هذه هي نتيجة حضور الحقّ تعالى في كافّة المواطن. فعندما قلنا إنّه لا وجود إلّا لوجودٍ واحد يشغل كافّة المواطن سواءً مواطن الظهور أم مواطن البطون؛ فهذا يعني أنّ الحقّ تعالى باعتبار حضوره في موطن عالم العقل الذي هو باطن بالنسبة إلى عالم المادة هو باطن، وباعتبار حضوره في موطن عالم المادّة هو ظاهر.

إنّ الجمع بين الظاهر والباطن لا ينسجم إلّا مع القول بوجودٍ واحدٍ شغل تمام عالم الوجود. ولذا يقول العارف إنّه لا معنى للبحث عن الحقّ تعالى لأنّه ظاهر في كلّ الأشياء:

مع مئة ألف ظهور له فأنا   أراك بمئة ألف نظر[1]

بل إنّ ما ينبغي البحث عنه هو غير الله، لأنّ نظر العارف لا يرى غير الله (عزَّ وجلَّ).

ويفسّر العلّامة الطباطبائي هذه الآية[2] تفسيرًا واضحًا في البدء ثمّ في الأثناء يُشير إلى أنّ هذه الأسماء الأربعة في الآية تُشير إلى أنّ وجود الحق له إحاطة بجميع الأشياء. وهذه الإشارة منه إشارة خفيّة إلى بحثِ الوحدةِ الشخصيّة للوجود عبَّر عنها بهذا النحو. ويذكر العلّامة الطباطبائي أنّ الصفات الأربع: الأول، الآخر، الظاهر، والباطن تَدخُل تحت اسم المحيط من أسماء الحقّ. ومراد العلّامة من الإحاطة الوجودية للحقّ هو الإطلاق المقسمي له بحسب الاصطلاح. والدليل على إحاطة الحقّ بجميع الأشياء قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٖ مُّحِيطًا﴾[3]، إذًا، ملكية السموات والأرض هي لله (عزَّ وجلَّ)، وملكيّة الله (عزَّ وجلَّ)، كما هو معلوم، هي ملكيّة حقيقيّة، وذلك خلافًا للملكيّة بين الناس والتي هي ملكيّة اعتباريّة. والملكية الحقيقيّة إنّما تستبين متى لم يكن في مورد الملكيّة حيثيّةٌ سوى الارتباط بالمالك الحقيقي. فالمملوكيّة بالمعنى الحقيقيّ والدقيق للكلمة إنّما تصدق عندما يكون المملوك إضافةً إشراقيّةً للمالك

(1) **ديوان شعر**، مصدر سابق، غزل 1.

(2) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج19، ص145.

(3) سورة النساء: الآية 126.

ويكون شأنًا ونسبة وحالةً له فقط. بنحو لا يكون له استقلال بذاته وتكون تمام ذاته التعلّق بالغير لا غير.

والقرآن الكريم وإن تحدّث عن الإحاطة العلميّة لله (عزَّ وجلَّ) بالأشياء في آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿...وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾[1]، ولكنّ الإحاطة المذكورة في الآية 126 من سورة النساء نُسبت إلى الحق نفسه، فالمراد من هذه الإحاطة إحاطةُ ذاتِ الحقِّ تعالى ووجودِه؛ الإحاطةُ النافذة في الأشياء، بمعنى أنّها إحاطة بداخل كلّ ذرّةٍ من الأشياء. وبهذا يرجع مفاد الآية المذكورة[2] إلى مفاد الآية: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾، وهذه الإحاطة الوجوديّة للحقّ تظهر أيضًا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[3]، فهذه الآية، كالآية السابقة، تعبّر عن ملكيّة كلِّ شيءٍ لله عزَّ وجلَّ. وكما ذكرنا فإنّ الملكيّة الحقيقيّة غير صادقة إلّا من خلال تفسيرها بالإضافة الإشراقيّة في المخلوق. ولذا ذكر العلّامة الطباطبائي في تفسيره هذه الآية أنّ التعبير بـ (لله) يدلّ على الملكيّة الحقيقيّة. ويقول في هذا المجال: «وحيث إنّ ملكه تعالى مستقرٌّ على ذات الشيء محيط بنفسه وأثره، لا كملكنا المستقرّ على أثر الأشياء ومنافعها... والملك لا يقوم من جهة أنّه ملك إلا بمالكه فالله سبحانه قائم على هذه الجهات محيط بها وهو معها، فالمتوجّه إلى شيء من الجهات متوجّه إليه تعالى»[4]. وهذا المفاد هو ما ورد في بعض الروايات: «**ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله وبعده وفيه ومعه**»،

---

(1) سورة الطلاق: الآية 12.

(2) سورة النساء: الآية 126.

(3) سورة البقرة: الآية 115.

(4) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص258.

فرؤية الأشياء والتوجه إليها غير ممكنة إلّا بأن نرى الله قبلها وبعدها وفيها ومعها؛ إذ لا وجود لأيّ بُعد من أبعاد الوجود بدون الله (عزَّ وجلَّ)؛ إذ لا معنى لأيّ بُعد من أبعاد الوجود من دون الله (عزَّ وجلَّ)، بل تمام هويّة الأشياء قائمة بالحقّ تعالى، بل ليست هويّتها إلّا القيام بالحقّ.

ويُشير العلّامة في آخر الآية إلى اسمَي: الواسع والعليم. ولا معنى لهذه السَّعة والعلم إلّا السعة الوجوديّة، والملكيّة الإحاطيّة، وإحاطة ملك الحقّ على كافّة الأشياء. فالإحاطة والسعة الملكيّة والوجوديّة تترتب عليها الإحاطة العلميّة ولذا وصف الله نفسه بالعليم:

«حيث إنّ ملكه تعالى مستقرٌّ على ذات الشيء محيطٌ بنفسِه وأثرِه... والملكُ لا يقوم من جهةٍ أنه ملكٌ إلّا بمالكه، فالله سبحانه قائمٌ على هذه الجهات محيطٌ بها وهو معها، فالمتوجِّه إلى شيءٍ من الجهات متوجه إليه تعالى... أي أن الله واسع الملك والإحاطة»[1].

كما إنّ التعبير بـ: وجه الله في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[2]، يُشير إلى ذلك، أي هو موجود في كافّة الأشياء، والأشياء فانية هالكة بالذات أي معدومة بالذات بحسبِ الاصطلاح، والباقي هو وجه الله فقط. هذه الذات التي منها أسماءٌ متعدّدة بحسب التعيّنات والنسب الخاصة. ويظهر من كلمة ﴿تُوَلُّواْ﴾[3] ملاحظةٌ أخرى وهي أنّه إذا كان أينما يولّي الإنسان وجهه فإنّه يوليه إلى وجه الله فيمكن فهم ما يذكره العرفاء عندما يرون كلَّ شيء من حَجَرٍ وغيره مظاهرَ للحقّ تعالى ولا يرون فيها إلّا الحقِّ، بل يرون الحق قبل أيّ شيء.

---

(1) المصدر نفسه، ص258 ـ 259.

(2) سورة القصص: الآية 88.

(3) سورة البقرة: الآية 115.

القلب الذي عرف النور ورأى العناء، أول ما رأى رأى الله[1]

إذًا، لا يمكن تفسير أن يكون وجه الله أينما تولوا بالمعنى الدقيق للكلمة، إلّا أن يكون للحق وجود في موطن وجود المعلول. وهذا هو مدَّعى نظريّة وحدة الوجود.

الطائفة الثانية: الآيات والروايات الناظرة إلى وحدة الحق

التوحيد أصل من أصول الإسلام يقوم عليه محور التعاليم الدينيّة ويُبيّن معناه الصحيح. وقد تكفّل كثيرٌ من الآيات والروايات ببيان هذا الأصل الأساس. ومفاد عددٍ كبير من هذه الآيات والروايات، من خلال التعمّق في معناها، يظهر منه أنّه لا يتمّ إلّا مع وحدة الحق التي من سنخ الوحدة الحقّة الحقيقيّة والسارية في الكثرة والمستهلِكَة لها. وهنا نجد من المناسب أن نتعرّض لتفسير سورة التوحيد مع ملاحظة اسم هذه السورة وقد ورد في بعض الروايات أنّ الغرض الأساس لهذه السورة معرفة الحق تعالى[2].

أمّا بالنسبة إلى تفسير الآية الأولى من السورة أي قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَـدٌ﴾ فقد ورد في الروايات الفرق بين معنى الواحد ومعنى الأحد. فالواحد بمعنى الوحدة العدديّة، والأحد بمعنى الواحد الذي لا يُتصوَّر له ثانٍ. نعم، ورد في روايات أخرى أنّ الوحدة الحقّة ليست من سنخ الوحدة العددية: «واحد لا بعدد»[3]، فكون

---

(1) **گلشن راز**، مصدر سابق، ص53، البيت 84.

(2) محمد بن علي بن بابويه الصدوق، **علل الشرائع**، قم، انتشارات داورى، بى تا، ج2، ص315؛ **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج8، ص357؛ **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 20، ص390، ذيل البحث الروائي.

(3) الإمام علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، گرد آورى سيد رضى، ترجمة: جعفر شهيدى، تهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، چاپ چهاردهم، 1378 هـ ش.، الخطبة 185، ص197.

الواحد حقًّا ليس بمعنى أنّه ليس له ثانٍ بالمعنى العدديّ. وللمفسّرين تفسيران مختلفان لأحديّة الحقّ تعالى. فذكر بعضهم أنّ معنى كون الحقّ لا ثانيَ له أنّه لا ثاني له في صفة الوجوب، لا أنّه واحد في وصف الوجود وأنّه لا وجود لغيره. ولكن ملاحظة سائر الآيات القرآنيّة توصلنا إلى أنّ الأحديّة في الحقّ هي الأحديّة في الوجود لا الأحديّة في الوجوب. فقد ورد في كثيرٍ من الآيات القرآنيّة الإشارة إلى وحدة الحقّ من خلال الإشارة إلى صفة القهاريّة[1].

ويرى بعض المفسّرين، كالعلّامة الطباطبائي، أنّ اقتران الوصفين (الواحد ـ القهّار) ليس صدفةً بل للإشارة إلى أنّ الوحدة الحقّة هي الوحدة القهاريّة[2]؛ وبعبارةٍ أُخرى: إنّ تركيب (الواحد ـ القهّار) يدل بمجموعه على مفادٍ واحد وهو أحديّة الحق، بمعنى الوحدة الحقّة حيث لا وجود في مقابله، وهذا القهر قهر وجوديّ يجعل كلَّ غيرٍ جانبًا.

القهاريّة في الوحدة لا معنى لها إلّا الوحدة في الحقّ تعالى بنحوٍ لا يمكن فرض غيرٍ له يشابهه أو يماثله. (حتّى بالمماثلة في الوجود) ويقول العلّامة الطباطبائي هنا: «ولذلك ترى أنّ الآيات التي تنعته تعالى بالقهاريّة تبدأ أولًا بنعت الوحدة ثمّ تصفه بالقهاريّة، لتدلّ على أنّ وحدته لا تَدَعُ لفارضٍ مجالَ أن يفرض له ثانيًا مماثلًا بوجه»[3].

---

(1) انظر: سورة الزمر: الآية: 4؛ سورة يوسف: الآية: 39؛ سورة الرعد: الآية: 16.

(2) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج6، ص86 ـ 91.

(3) المصدر نفسه، ص91. كما إنّ له بيانًا آخر حول الأمر المتناهي واللّامتناهي، وهو عبارة عما تقدّم بيانه في البرهان الثاني لإثبات وحدة الوجود، ولكن ببيان آخر يقول: =

أمّا لو كان المراد من أحديّة الحقّ الأحديّة في الوجوب فلن نتمكّن من بيان معنى الواحد القهّار بشكل واضح؛ لأنّ الواجب ومعلولاته مشتركة في وصف الوجود حينئذٍ.

وورد في آيةٍ أخرى التأكيد على هذا المضمون وهي قوله تعالى: ﴿...مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟...﴾[1]، وقد ورد في آية أخرى قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ...﴾[2]، وبالمقايسة بين الآيتين نصل إلى أنّ قول إنّ الله ثالث ثلاثة كفر، ولكن قول إنّه رابع ثلاثة فهو عين التوحيد. وهذا بمعنى أنّه لا ينبغي أن نجعل الله (عزَّ وجلَّ) رديفًا للكثرات الخلقيّة حيث تكون الوحدة والكثرة من نوع الوحدة والكثرة العدديّة. إذًا، لا ينبغي عدّه ثالث ثلاثة ولا رابع أربعة، بل هو رابع ثلاثة، أي متى وُجد ثلاثة فهو رابعهم.

وبعبارة أخرى: حيث لم يكن الله (عزَّ وجلَّ) وجودًا في عرض الكثرات العدديّة بنحوٍ يزيد في عددها، ولكنّه من جهةٍ أُخرى سارٍ فيها ومحيطٌ بها ومتمايز عنها بالتمايز الإحاطيّ كان رابع ثلاثة. وهذا سرٌ تكشف عنه آيةٌ أخرى وهي قوله تعالى: ﴿...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ...﴾[3]، وهذه هي الوحدة القهريّة ومضمونها نفي الوحدة

= «فافرض أمرًا متناهيًا وآخر غير متناه تجد غير المتناهي محيطًا بالمتناهي بحيث لا يدفعه المتناهي عن كماله المفروض أي دفع فرضته، بل غير المتناهي مسيطر عليه بحيث لا يفقده المتناهي في شيء من أركان كماله، وغير المتناهي هو القائم على نفسه، الشهيد عليه، المحيط به». (المصدر نفسه، ص 89).

(1) سورة المجادلة: الآية 7.

(2) سورة المائدة: الآية 73.

(3) سورة الحديد: الآية 4.

العدديّة للحقّ، بأن يكون من الممكن تصوّر ثانٍ أو ثالثٍ له. ومن جهةٍ أخرى ثبت السريان الوجوديّ للحقّ في داخل كافّة الكثرات ومعيّة الذات لتمام التعيّنات في عين انفصاله وتعاليه عنها جميعًا.

إذًا، وصف (الأحد) في الآية: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ بمعنى الأحديّة في الوجود لا الأحديّة في الوجوب. وليُعلم أنّ لأهل الله اهتمامًا في هذه الآية بالضمير (هو) خاصة، ويرون أنّه لا ينبغي التعامل معه كضميرٍ فقط، بل (هو) فيه إشارة إلى مقام الذّات المطلقة بالإطلاق المَقسميّ. والشاهد على صحّة هذا التفسير أنّه قد ورد في القرآن الكريم بعدَ لفظِ (هو) ذكرُ (صفة) والضمير بحسب قواعد اللغة لا يوصف بوصف أبدًا. ومثال ذلك الآية الشريفة: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[1]، فورود كلمة (هو) مع صفتي (العزيز الحكيم) يدلّ على أنّ كلمة (هو) لا تؤدّي معنى الضمير هنا.

كما ورد في لغة العرب التأكيد على أنّ الضمير لا يقع منادى، وهذا يدل على أنّ الضمير حيث ورد في بعض الروايات نحو: «يا هو يا من لا هو إلّا هو»[2] لا يؤدّي معنى الضمير. إذًا، مفردة هو في الآيات المذكورة أعلاه لا بدّ من أن تكون إشارة إلى ذات الحقّ أو أسمائه كالاسم الجامع (الله)، وسوف نتعرّض لهذا البحث في محله.

أمّا المفسّرون فقد ذكروا في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾، وطبقًا لما ورد في تفسير الأئمة المعصومين (ع)، أنّ من معاني وصف الصمد: «الذي لا جوف له»[3]، أي لا داخل ولا وسط له. ويقول

---

(1) سورة آل عمران: الآية 18.

(2) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج3، ص222.

(3) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج20، ص391.

العرفاء إنّ المعنى الدقيق للكلمة أنّه لا يخلو موطنٌ منه وإلا لكان أجوف. وعليه، فمعنى الأحد في سورة التوحيد هو الوحدة الحقّة والصمد بمعنى الإطلاق المقسميّ للحق وهو ما عَبّر عنه بعضُهم بالتوحيد الصّمدي؛ كما إنّ (هو) إشارة إلى مقام ذات الحق.

إنّنا وبملاحظة هذا النموذج من التفسير القرآنيّ نصل إلى سرٍّ ما ذكره بعض أهل الرأي في معارف الدين بأنّ التوحيد العرفانيّ هو التوحيد القرآنيّ نفسه؛ لأنَّ الله (عزَّ وجلَّ)، كما وصف نفسه في القرآن، هو الذّات التي تمتاز بخصوصيّة الإطلاق المَقسمي والوحدة الحقّة الحقيقيّة. ولذا يؤكّد العرفاء على أنّه لا ينبغي رفع اليد عن ظاهر الآيات والروايات لا سيما تلك التي تحكي عن التوحيد وتأويلها بما هو على خلاف ظاهرها، بل الظهور الدقيق والعلميّ للآيات يشهد على أنّ التوحيد المذكور في القرآن هو التوحيد العرفانيّ. والفلاسفة والمتكلّمون وأهل الحديث، حيث رفعوا أيديهم عن ظاهر الآيات وتأولوها على خلاف ظاهرها لعدم تمكّنهم من فهم ظاهرها، مدانون في ذلك:

«وقالوا نحن إذا قابلنا وطبّقنا عقائدنا على ميزان القرآن والحديث، وجدناها منطبقةً على ظواهر مدلولاتهما من غير تأويل فعلمنا أنّها الحقّ بلا شبهة ولا ريب، ولمَّا كانت تأويلات المتكلّمين والظاهريّين من العلماء في القرآن والحديث مخالفةً لمكاشفاتنا المتكرِّرة الحقّة، طرحناها وحملنا الآيات والأحاديث على مدلولاتها الظاهرة ومفهومها الأوّل كما هو المعتبر عند أئمّة الحديث وعلماء الأصول والفقه، لا على وجهٍ يستلزم التشبيه والتجسيم في حقّه تعالى وصفاته»[1].

(1) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص342 ـ 343.

الطائفة الثالثة: آيات قرب الحق تعالى

المستفاد من مجموعةٍ من الآيات القرآنيّة قرب الله (عزَّ وجلَّ) من كلِّ موجود بل هو أقربُ إلى كلِّ موجود من أيّ شيء آخر، بل لا يُتصوّر الانفصال بينه وبين مخلوقاته. ومن الآيات التي تدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ...﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾[2]، وطبقًا لظاهر الآية الثانية لا بدّ من أن يكون الخالق في موطن المخلوق ليكون ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ﴾ حقيقيًّا. ويرتقي معنى القرب في آيةٍ أخرى وهي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[3]، وسياق الآية، حيث ربطت بين القرب الإلهيّ والوساوس النفسيّة، يدلّ على أنّ الوسوسة، حيث كانت في عمق النفس الإنسانيّة، فالقرب الإلهي لا بد من أن يكون في تلك الساحة. فكون الله (عزَّ وجلَّ) أقرب إلى الإنسان من الإنسان ـ والذي ورد التمثيل له بأقرب من حبل الوريد ـ يفيد معنًى جديدًا من القرب يُطلق عليه، بمناسبة الآيات، (القرب الوريديّ). ولا معنى للقرب الوريديّ، وبملاحظة السياق السابق، سوى حضور الله في عمق الساحات الإنسانيّة، الحضور المتقدّم على حضور الإنسان نفسه والسابق عليه وليس هو سوى الحضور الوجوديّ. وفي آية أخرى يرتقي التمثيل السابق؛ إذ يقول تعالى: ﴿...وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[4]. ويذكر العلّامة

(1) سورة البقرة: الآية 186.

(2) سورة الواقعة: الآية 85.

(3) سورة ق: الآية 16.

(4) سورة الأنفال: الآية 24.

الطباطبائيّ في تفسير هذه الآية أنّ المراد من القلب هو النفس الناطقة التي تشكّل حقيقة الإنسان وهويّته[1]. وبناء عليه يكون معنى الآية أنّ الله يحول بين الإنسان وحقيقته وهويّته، بمعنى أنّ الله يحتل هويّة الإنسان، والوجود الحقيقيّ في هذا الموطن هو لله (عزَّ وجلَّ). وعليه، لو وُصف الإنسان بالوجود فهو بواسطة هذا الوجود الحقيقيّ. فالله يحول بين الإنسان وبين حقيقته. ثمّ يضيف العلّامة: إنّ هذا لا يختصّ بالإنسان بل لله حضور في كلّ ذرة. ويمكن القول إنّ الله (عزَّ وجلَّ) الأقرب إلى كلّ شيء. ثمّ يؤكّد العلّامة الطباطبائي على أنّ التمثيل للأقربيّة الإلهيّة بالأقربيّة من حبل الوريد يُراد به تقريب الفكرة إلى الأذهان، وإلّا فإنّ حقيقة القرب أرقى من ذلك، أيّ هو ذلك الشيء الذي يعبّر عنه بالقرب الوريدي للحقّ[2]. والقرب الوريديّ للحقّ هو بمعنى وجوده في كافّة المواطن الوجوديّة وحضوره في قلب كلّ ذرّة، وبهذا يحول الله (عزَّ وجلَّ) بين المرء وقلبه ومثل هذه التعابير لا تنسجم إطلاقًا مع بيان العلّة والمعلول، وبحث التشؤّن فقط هو الذي يمكن، من خلاله، بيانُ المقصود من هذا القرب.

وبمراجعة الآيات التي تحدّثت عن علم الله تعالى بمخلوقاته يمكن استنتاج الحضور الوجوديّ للحقّ تعالى في داخل تمام ذرات العالم: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[3]، ففي هذه الآية وردت صفتا اللطيف والخبير لبيان علم الحقّ تعالى، فكيف لا يمكن لمن يتصف باللطيف الخبير ألّا يكون عالمًا بمخلوقاته، وعند بيان العلّامة الطباطبائي لتفسير الآية يقول: «النافذ في بواطن الأشياء

---

(1) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج18، ص347.

(2) المصدر نفسه، ج18، ص347.

(3) سورة الملك: الآية 14.

المطّلع على جزئيات وجودها وآثارها»[1]. وفي بيان أهل المعرفة ترتبط لطافة الحقّ بسريانه في ذات كافّة الأشياء. فالمصحّح لعلم الله بالأشياء، وطبقًا للآية الكريمة بحسب ظاهرها، هو سريان وجود الحقّ ونفوذه في باطن كافّة الأشياء. ويمكن القول إنّ معنى اللّطيف في الآية مفاد القرب الوريدي في الآيات السابقة.

وقد ورد في بعض الآيات أن العباد سوف يعترفون بهذا القرب في يوم القيامة مثل قوله تعالى: ﴿...يَحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ...﴾[2]، فمفاد هذه الآية ودون تغيير، معناها الظاهري، اعتراف هؤلاء المحبّين للحياة الدنيا بتقصيرهم في جنب الله، أي بعد زوال الحجب وانكشاف الحقائق يرون أنّ حالهم في الدنيا كان إلى جنب الله. ومفاد هذا المعنى هو مضمون القرب الوريديّ للحقّ. ولو فسّرنا قرب الحقّ بهذا المعنى لترتّبت عليه آثارٌ تربويّة كثيرة[3].

نعم، قرب الحق ليس هو كالقرب في عالم المادة والذي هو عبارة عن قرب أحد الطرفين المستلزم لقرب الآخر، بل مع أنّ الله (عزَّ وجلَّ) قريب من الأشياء على هذا النحو فإنّ بعض الأشياء تكون بعيدة عنه كما قال تعالى في حقّ الكفار: ﴿...يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾[4]، فيما يذكر في حق النبي موسى (ع): ﴿...وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا﴾[5]،

---

(1) **الكافي**، ج1، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ص159؛ **الميزان في تفسير القرآن**، ج19، ص371.

(2) سورة الزمر: الآية 56.

(3) تتعرّض الآية 107 من سورة النساء لواحد من الآثار التربوية قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ﴿١٠٧﴾ يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ﴾.

(4) سورة فصلت: الآية 44.

(5) سورة مريم: الآية 52.

هذا كلّه مع أنّ الله (عزَّ وجلَّ) قريبٌ من كلّ شيء، بل له حضور وجودي فيه. ولكنّ العباد قد يكونون في مقام القرب وقد يبتعدون. نعم، ورد في بعض الأدعية الواردة أنّ العبد حتّى لو كان بعيدًا ولكنّه إذا أراد القرب فلن تكون المسافة طويلة: «وأنّ الراحل إليك قريب المسافة»[1].

الطائفة الرابعة: روايات وجود الحق في الأشياء

بالرجوع إلى المصادر الحديثيّة الشيعيّة يُمكن الظفر بكثيرٍ من الروايات التي تحكي عن وجود الحقّ في الأشياء. نعم، عمدة هذه الروايات وردت عن أمير المؤمنين علي (ع) وهذا هو السرّ في إنهاء غالب فرق الصوفيّة سلسلةَ مشايخهم إلى أمير المؤمنين (ع)؛ فالتعاليم القدسيّة للإمام (ع)، التي لم يسبقه إليها أحد إلّا رسول الله (ص)، كان لها دورها في نشر المعارف الإلهيّة بين المسلمين. بل يمكن القول إنّه لولا هذه التعاليم لم يفتح الباب أمام وجود شخصيّات عرفانية عظيمة قادرة على بيان المعارف الدينيّة الأصيلة وتفسيرها.

ونتعرض هنا لبعض هذه الروايات منها: **«سَبَقَ في العلوّ فلا شيءَ أعلى منه، وقرُبَ في الدُنوّ فلا شيءَ أقربَ منه»**[2]، ومنها: **«في الأشياء كلّها؛ غيرُ متمازج بها ولا بائنٍ منها»**[3]، وفي رواية أخرى: **«ليس بينه وبين خلقه حجابٌ غيرُ خلقِه، احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور»**[4]، وأيضًا: **«داخلٌ في**

---

(1) عباس القمي، **مفاتيح الجنان**، دعاء أبي حمزة الثمالي.

(2) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الخطبة 49، ص43.

(3) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، من باب جوامع التوحيد، ص138.

(4) محمد بن علي بن بابويه الصدوق، **التوحيد**، قم، موسسه نشر اسلامى، چاپ دوم، 1398 هـ ق/ 1357هـ ش.، باب نفي المكان والزمان...، ص179.

الأشياء لا كشيءٍ داخلٍ في شيءٍ، وخارجٌ من الأشياء لا كشيءٍ خارجٍ من شيءٍ»[1]، ومنها: «**مع كلِّ شيءٍ لا بمقارنة، وغيرُ كلِّ شيءٍ لا بمُزايلة**»[2]، ومنها: «**لم يَقرُب من الأشياء بِالْتِصَاق، ولم يبعد عنها بافتراق**»[3]، ومنها: «**توحيدُه تمييزُه من خلقه، وحكمُ التمييز بينونةُ صفةٍ لا بينونة عزلة**»[4]. والمرادُ من بينونةِ الصّفة في هذه الرواية الإشارة إلى أنّه ليس للوصف موطنٌ وراءَ الموصوف، والوصفُ في عينِ ذلك غيرُ الموصوف. وبينونة العزلة معناها انفصال الشيء عن الشيء الآخر تمامًا. وثمة رواية ها هنا مهمة:

«قال ابن أبي العوجاء لأبي عبد الله في بعض ما كان يُحاوِره: ذكرتَ اللهَ فأَحَلْتَ على غائب، فقال أبو عبد الله: **ويلك كيف يكون غائبًا من هو مع خلقه شاهد وإليهم أقرب من حبل الوريد، يسمع كلامهم، ويرى أشخاصهم، ويعلم أسرارهم**. فقال ابن أبي العوجاء: أليس هو في كل مكان؟ أليس إذا كان في السماء كيف يكون في الأرض، وإذا كان في الأرض كيف يكون في السماء؟ فقال أبو عبد الله (ع): **إنما وصفت المخلوق الذي إذا انتقل عن مكان اشتغل به مكانٌ وخلا منه مكانٌ فلا يدري في المكان الذي صار إليه ما يحدث في المكان الذي كان فيه. فأما الله العظيم الشأن الملك الديان، فلا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان، ولا يكون إلى مكان أقرب منه إلى مكان**»[5].

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، باب أنه لا يعرف إلّا به، ص86.

(2) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الخطبة 1، ص2 ـ 3.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 163، ص166؛ انظر أيضًا: الخطبة 179، ص187؛ الخطبة 186، ص200.

(4) أحمد بن علي الطبرسي، **الاحتجاج**، تعليق: محمد باقر الموسوي، مشهد، نشر المرتضى، 1403 هـ ق.، ص201.

(5) **الكافي**، مصدر سابق، كتاب التوحيد، ج1، ص125.

وحذرًا من الإطالة نحترز عن الدخول في شرح هذه الروايات، ولكنَّ التأمل في مضمونها، (في الأشياء كلها، لا بممازجة، خارج من الأشياء، كشيء خارج منها، بينونة صفة لا بينونة عزلة، لا يخلو منه مكان، ولا يشتغل به مكان...)، لا يدع مجالًا للشك في أنها بصدد بيان الوحدة الشخصيّة للوجود دون أيّ تأويل بل اعتمادًا على مداليل ألفاظها. إذًا، فقط على أساس نظريّة الوحدة الشخصيّة يكون الحق في عين قدّوسيّته حاضرًا في كلّ شيء. ويشير الجمع بين التشبيه والتنزيه في كلام العرفاء إلى هذا المعنى، فعلى ضوء هذا التعليم فقط يمكن القول إنّ الله بإطلاقه ليس بمنفصل عن الأشياء وهو غيرها أيضًا. فالمطلق المقسمي داخلٌ في كلِّ الأشياء بلا ممازجة. وأمّا بناء على العليّة في الفلسفة والخلقة والفاعلية في علم الكلام، فإنّ موطنَ وجود المعلول منفصلٌ عن موطن وجود العلّة، وتكون بينونة العزلة هي الحاكمة.

الطائفة الخامسة: آيات الأسماء الإلهية ورواياتها

نشير هنا إلى آيةٍ قرآنيّة باسم رفيع الدرجات وهي قوله تعالى: ﴿فَٱدۡعُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡكَٰفِرُونَ ١٤ رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلۡعَرۡشِ...﴾[1]. ذكر بعضهم في تفسيره رفيع الدرجات بأنّه رافع الدرجات[2]، أي أنّ الله (عزَّ وجلَّ) هو الذي يرفع درجات هذا الإنسان؛ ولكن المتبادر من رفيع الدرجات، بحسب ظهورها، أنّه

(1) سورة غافر: الآيتان 14 ـ 15.

(2) فضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان**، مقدمة: محمد جواد البلاغي، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، 1372 هـ ش.، ج6، ص801؛ ج8، ص805.

من تكون له درجات رفيعة. وما ذكر من تفسير لمعنى رفيع الدرجات أعلاه فيه تخلٍّ عن المعنى الأصلي وتفسيرٌ له بمعنًى آخر. صحيح أنّ كلمة رفيع تُستخدم بمعنى رافع أيضًا، ولكنّ المعنى الظاهر من هذا اللفظ هو المعنى الذي أشرنا إليه أي أنّه بنفسه رفيع الدرجات.

والمشكلة التي نواجهها هنا هي في استعمال لفظ درجات. فهل لله (عزَّ وجلَّ) درجات كثيرة حتّى نتحدّث عن رفيعها؟

يُجيب العرفاء عن هذا السؤال من خلال تفسير الآية المذكورة. يقول المحقّق القيصري في أوائل مقدّمته على **فصوص الحكم**: «للحقّ تعالى شؤون وأسماء تطلب درجات ومراتب وهي جميعها رفيعة بواسطة حضور ذات الحقّ»[1]. فطبقًا لهذا التفسير ليست درجات الله (عزَّ وجلَّ) سوى شؤونِ الحقّ وأسمائه. وهذا لا يتم إلّا بناء على القول بوحدة الوجود؛ إذ تُفسَّر رفعة الشؤون بمعنى رفعة الحق؛ إذ لا وجود لغيره وهو موجود في كلِّ شيء ولأنّه حاضر في كافّة المواطن يمكن القول: إنّه رفيع الدرجات.

وثمة كثيرٌ من الآيات والروايات في هذا المجال لا يسع المجال لشرحها. وكمثالٍ على ذلك ما ورد في دعاء كميل من قوله: «**وبأسمائك التي ملأت أركان كلِّ شيء**»، فإنّه لا تفسير صحيح لها إلّا في ظل نظريّة وحدة الوجود. فإن قلنا إنّ أسماء الحقّ مَلأت أركان كلِّ شيء فهذا معناه أنَّ كلَّ شيء هو مظهر لتلك الذات الواحدة والمطلقة مع شأنٍ خاص. وهذا التعبير لا يمكن تفسيره بالبيان العلّي؛ لأنّ العلّة بتمام كمالاتها وصفاتها وأسمائها ليست هي عين ما هو ظاهر في المعلول ولا حضورًا وجوديًّا لها في ساحة

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص13؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص5.

المعلول. ولذا لا يمكن أن نقول إنّ أسماء العلّة مَلأت أركان المعلول، بل غاية ما يمكن قوله إنّ رقيقةً من حقيقة الأسماء الحسنى تظهر في المعلول. ولكن مع تغيير علاقة العليّة إلى علاقة التشؤن يمكننا أن نقول إنّ ذا الشأن له حضورٌ وجوديٌّ في موطن الشأن، ولا يمكن النظر إلى الشأن بدون نظرٍ إلى ذي الشأن. إذًا، كمالات وأسماء ذي الشأن ملأت أركان الشأن وهويته وذاته.

الطائفة السادسة: آيات التوحيد الأفعالي ورواياته

لدى أهل المعرفة بحث مهم تحت عنوان الفناء. وهو في مراحل ثلاث يدلّ على أنواعٍ ثلاثة من التجارب العرفانيّة الأساس التي تكون منشأ تحقّق رؤية خاصة للعارف. وأعلى مرتبة من تجربة الفناء هي (الفناء في الذات) والتي تؤدّي إلى محو الكثرات وظهور وحدة الوجود. ويُطلق عليها مرتبة التوحيد الذاتي. وفي المرتبة الثانية تأتي تجربة (الفناء في الصفات) ومضمونها رجوع كافّة الصفات والأسماء إلى صفات وأسماء الحقّ؛ أي ليس لدينا سوى اسم الحق وصفته. وهذه المرتبة التي بيّنها قوله: «بأسمائك التي ملأت أركان كلّ شيء» هي مرتبة (التوحيد الصفاتي). وفي المرتبة الثالثة تأتي تجربة الفناء في الأفعال. وفي هذه المرتبة يرى العارف كافّة الأفعال ـ في موطن وقوع الفعل نفسه ـ فعلَ الحق. لا أنّ الله (عزَّ وجلَّ) في طول الفاعل المباشر فاعل بعيد لذلك الفعل، بل في موطن وقوع الفعل نفسه، ذلك الفعل في عين كونه فعل المخلوق هو فعل الله أيضًا. وهذا المقام وهذه التجربة يعبّر عنها بالتوحيد الأفعالي.

ولكنّ هذه المراحل الثلاث يصبح لها معنى في مقام آخر يطلق عليه (البقاء بعد الفناء)، ومقام البقاء بعد الفناء يرتبط في اصطلاح

أهل الله بمقام الفناء. يقال: إنّ العارف يطوي أسفارًا أربعة في مختلف مراحل السير والسلوك.

ففي السفر الأول وهو السفر (من الخلق إلى الحق) ينتقل العارف من الكثرات الخلقيّة إلى عالم الإله وهو عالم الوحدة.

وفي السفر الثاني وهو السفر (من الحق إلى الحق بالحق) يطوي العارف سفره من الحقّ إلى الحقّ، وبعبارة أخرى: يتعمّق في الأسماء والصفات.وفي هذا السفر الحقانيّ يمتلىء من نور الحق المنوِّر ويرتوي من شراب طهور الأسماء والصفات.

وفي السفر الثالث وهو السفر (من الحقّ إلى الخلق بالحق) يأتي من الوحدة الحقة إلى الكثرات الخلقيّة، ولكن (بالحقّ)، أي بالوجود نفسه المنوَّر بنور الحقّ وبالرؤية الحقانيّة الحاصلة من السفر الثاني. وإذا كان مقام الفناء يُطلق على انتهاء السفر الأول وفي أثناء طي السفر الثاني فإنّ مقام (البقاء بعد الفناء) يُطلق على السفر الثالث. والعارف في هذا السفر، وإن رجع إلى مواطن الكثرات وتعامل معها، ولكن كيفيّة حضوره في هذا الموطن لن تكون كحضوره في موطن الكثرة في السفر الأوّل. والفارق الأساس هو في نحوِ نظرته إلى الكثرات في السفر الأوّل والسفر الثالث، فحقانيّة وجود العارف في السفر الثالث ونظره إلى الأشياء بنظرة حقانيّة، تكون سببًا لكي يرى العارف الكثرات ولكنّه يرى أنّها جميعًا ذات الحقّ وصفاته وأفعاله. فالعارف في مثل هذا المقام يؤدِّي حقّ الخلق بالتمام والكمال وحقّ الحق، بمعنى أنّه في عين مشاهدته الكثرات، ينسبها إلى الحقّ بحسب الحقيقة. وما ورد عن الأئمة المعصومين (ع) وآيات القرآن تعتمد على هذا المقام النهائيّ ولا بدّ من تفسيرها على هذا الأساس.

إنّ البحث عن التوحيد الأفعاليّ بالمنهج المذكور أعلاه يقدّم لنا

تفسيرًا واضحًا للكثير من الآيات والروايات ومن ذلك قوله تعالى: ﴿...وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ...﴾[1]، فقد أثبتت الآية الكريمة حكمَين: حكم الرمي إلى رسول الله (ص) ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ وفي عين الحال تنفي حكم الرمي عن رسول الله (ص) وتنسبه إلى الحق مباشرة: ﴿وَمَا رَمَيْتَ...﴾. ولو أردنا تفسير هذه الآية دون اللجوء إلى التأويل والتفسير بالرأي والبقاء مع ظاهر الآية الكريمة فلا بدّ من أن نقدّم تفسيرًا دقيقًا لكي ينسب الرمي إلى رسول الله (ص) في الموطن نفسه الذي ينسب الرمي إلى الله، وهذا أمر غير ممكن إلّا عبر نظرية وحدة الوجود.

وكذلك ورد في آية قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ...﴾[2]، وورد في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا...﴾[3]، ففي الآية الأولى ورد التصريح بأنّ الله يأخذ الصدقات، ولكن في الآية الثانية نسب أخذ الصدقات إلى النبي الأكرم (ص). إنّنا، ومن خلال نظريّة وحدة الوجود، يمكننا أن ندرك معنى الآيتين، ففي الموطن الذي يأخذ فيه رسول الله (ص) الصدقات للذّات الواحدة مطلقة الحضور وهي التي تأخذ الصدقة حقيقة، ونسبة أخذ الصدقة إلى رسول الله (ص) تكون بواسطتها. والقول إنّ الله يأخذ الصدقة بواسطة رسول الله (ص) هو خلاف ظاهر الآية؛ لأنّ ظاهر الآية الأولى أنّ الله يأخذ الصدقة مباشرةً كما أنّه، وطبقًا للآية الثانية، لا ينفي حكم نفي الصدقة عن رسول الله (ص)، وهذا لا يتمّ إلّا مع الحضور الوجوديّ للحقّ في

---

(1) سورة الأنفال: الآية 17.

(2) سورة التوبة: الآية 104.

(3) سورة التوبة: الآية 103.

كلّ الأشياء. ويمكن أن يكون مفاد الرواية الواردة عن أهل البيت (ع) بأنّ الصدقة تقع في يد الله قبل أن تقع في يد السائل، شاهدًا على هذا المعنى.

والآية الأخرى المهمة هنا هي قوله تعالى: ﴿إِن تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ...﴾[1]، ففي الآية تعبير صريح عن إقراض الله (عزَّ وجلَّ)، ويلجأ المفسّرون عادةً إلى تفسير هذه الآية بالإنفاق في سبيل الله. وأمّا العرفاء، وسعيًا منهم للحفاظ على ظاهر الآية، يفسِّرون المقصود من الآية المذكورة بالمعنى الظاهر، أي إقراض الله لا الإقراض في سبيل الله، وهذا لا يتم إلّا مع فرض الحضور الوجودي للحق في مواطن الخلق.

وفي آيةٍ أخرى نقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾[2]، فطبقًا للآية المذكورة أعلاه الرزّاق في كلّ رزق يأتي الإنسان هو من عند الله. وسياق الآية هو سياق الحصر وأنّ الله فقط هو الرزّاق. ومفاد هذه الآية أنَّ أيَّ رزقٍ يصل للإنسان في أيِّ موطن هو من الله (عزَّ وجلَّ) فقط. ولذا ورد في آداب الطعام استحباب قول: (الحمد لله ربِّ العالمين) لشكر المنعم، الحقيقي. والحمد لله الحقيقيّة والصادقة إنّما تصدر من الإنسان متى رأى حقيقة أنَّ كلَّ رزق يأتيه هو من عند الله، وأن لا يرى في أيِّ سببٍ للرزق إلّا أسماء الحقّ وصفاته.

وقالوا في تفسير ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾: الألف واللام في الحمد للجنس أو للاستغراق أي جنس الحمد أو كل الحمد لله، أي لا حمد إلّا حمد الله. والحمد متفرّع على الكمال.

---

(1) سورة التغابن: الآية 17.

(2) سورة الذاريات: الآية 58.

أي إنّما يُحمد الشيء على ما فيه من كمال. فمعنى ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ أنّ كلَّ كمالٍ يُرى في أيِّ موطن هو كمال إلهيّ. والتوحيد الأفعاليّ بالمعنى الحقيقيّ للكلمة هو أيضًا أن يُنسب أيُّ كمالٍ يُرى إلى الله (عزَّ وجلَّ) ويحمده عليه. فإذا كان جنس الحمد أو كلّ الحمد لله، فكلُّ حمد لشيء أو لشخص غير الله، في أيّ موطن، هو حمد لله في الحقيقة؛ لأن الله (عزَّ وجلَّ) ملأ كل مواطن الحمد ومنها الموطن الذي تعلق به الحمد[1].

ومن الآيات الناظرة إلى التوحيد الأفعالي الآيات الدالة على (المكر الإلهي) منها قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾[2]، وقوله: ﴿...فَلِلَّهِ ٱلْمَكْرُ جَمِيعًا...﴾[3]، ففي الآية الأولى نُسب المكر إلى الله كما نُسب إلى غير الله، ولكن الآية الثانية ذكرت أنّ المكر كله لله (عزَّ وجلَّ). ومن الإشكاليّات التي يواجهها المفسّرون الجمعُ بين الآيتين بدون تصرّف في ظاهرهما. فلا بد من تحليل المكر بنحوٍ يكون كلُّ مكر حتى مكر الشيطان من مكر الله. وهذا الجمع ممكنٌ بالاعتماد على نظريّة وحدة الوجود. فنقول: في النظام الأحسن الإلهي، عندما يتجلى الله (عزَّ وجلَّ) في قالب بعض الأسماء كالمضلّ، أو عندما يستخدم المكر في هذا الموطن، فإنّه يريد بذلك الوصول إلى الهدف من الخلق، وهذا لا يعني نفي نسبة المكر إلى الشيطان أو إلى أيّ موجود آخر يصدر منه المكر، فالله هو الذي يمكر لأنّ الشيطان ليس شيئًا إلّا مَظهرًا من مظاهر

(1) إنّ التأمل في الأدعية الواردة عن المعصومين (ع) في أسحار شهر رمضان والمعروف بدعاء السحر لا يبقي مجالًا للشك بأن هذه الأدعية تدل على هذا المضمون.

(2) سورة آل عمران: الآية 54.

(3) سورة الرعد: الآية 42.

الأسماء الإلهية التي لذاتها حضورٌ في تمامها وتتّصف بأحكامها أولًا وبالذات.

إنّ التتبّعَ المختصرَ لآيات القرآن الكريم يضعنا أمام موارد متعدّدة لا تفسير صحيح لها إلّا من خلال تبنّي الحضور الوجوديّ للحقّ في جميع المواطن، أيّ نظريّة وحدة الوجود الشخصيّة، فعلى أساس هذه النظرية يمكن فهم المفاد الظاهري لهذه الآية: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾[1]، وهذا الأمر، بناءً على ظاهر الآية، أمر حقيقيّ، مع أنّ بعض المفسّرين، إذ لم يتمكّن من الوصول إلى المعنى المراد من ظاهر الآية، لجأ إلى تأويل هذا الظاهر من معنى الأمر فجعل له أنواعًا وأقسامًا وتأويلات برأيه[2]. وهكذا الحال في الآيات التي تجعل القوّة كلّها والقدرة كلّها لله (عزّ وجلّ): ﴿...أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا...﴾[3]، والتي تشمل قوة الشيطان وقدرته.

كما نسب القرآن الكريم العزة كلها لله (عزَّ وجلَّ): ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعِزَّةَ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًاۚ...﴾[4]. مع أنّ العزّة نُسبت في آيات أخرى لرسول الله (ص) وللمؤمنين: ﴿...وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[5].

فإنّ هذه الآيات بتمامها تواجه إشكاليّة التوحيد الأفعالي، ولا يمكن حلّها إلّا من خلال نظريّة وحدة الوجود.

---

(1) سورة الإسراء: الآية 16.

(2) **التبيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج6، ص458 ـ 461.

(3) سورة البقرة: الآية 165.

(4) سورة فاطر: الآية 10.

(5) سورة المنافقون: الآية 8.

وعلى هذا المنوال آيات مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ...﴾[1]، فالقدريّة، وسعيًا منهم لإثبات الاختيار والإرادة الإنسانيين والوصول إلى معنًى صحيح لـ﴿تَشَآءُونَ﴾ رفعوا اليد عن ظاهر ﴿يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾. وكمثالٍ على ذلك يقولون: إنّ ما شاءَه الإنسان يشاؤه الله. وذهب بعضهم إلى الجبر فجعل مشيئة الكل مشيئة الحق، فتصرّف في معنى «تشاؤون» لكي يحافظ على ظاهر معنى ﴿يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، فلا مشيئة لديه إلّا مشيئة الله، ويظنّ الإنسان أنّه يشاء. والجمع بينهما ممكن من خلال التحليل الذي يعتمد على عينيّة الحقّ مع الخلق من جهة، وتمايز الحقّ عن الخلق بطريقٍ منطقيٍّ معقول. وبناء على هذا التحليل يصبح معنى التوحيد الأفعالي أنّ مشيئة الإنسان وإرادته في الموطن الذي يتحقّق فيه للحقّ حضور وجوديٌّ فيه ومشيئة الله داخل هذه المشيئة، فمشيئة الإنسان هي مشيئة الحقّ أيضًا، أي أنّ الإنسان مع كونه موجودًا صاحب إرادة فإنّه بمشيئته نفسها تتحقّق إرادة الحق. وفي مسألة الجبر والاختيار والتفسير الصحيح لها، روايةٌ عميقة المعنى ذكرها في **أصول الكافي**: قلت: أَجَبَرَ الله العبادَ على المعاصي؟ قال: **لا**، قلت: ففوّض الأمر إليهم؟ قال: **لا**، قلت: فماذا؟ قال: **لطف من ربّك بين ذلك**[2].

ومفاد اللطف في هذه الرواية متّحد مع مفاد اسم اللطيف، وقد تعرّضنا له سابقًا، ويذكر العلّامة الطباطبائي في بيان هذا الحديث أنّ: «اللطف هو النفوذ الدقيق، والإمام عبر به لكي يبيّن تأثير الحق تعالى في الأفعال بنحو الاستيلاء الملكيّ الذي فيه نفوذ ودقة».

«من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله،

(1) سورة الإنسان: الآية 30.

(2) **الكافي**، مصدر سابق، ج1، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ص159.

ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أن المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله الله النار»[1].

فقد ورد في صدر الحديث أنّ نسبة السوء والفحشاء إلى الله كذب على الله، ويظهر، بقرينة ما يأتي بعد ذلك في الرواية، أنّ المراد من الإرادة هي الإرادة التشريعية للحق. ولكن في تتمّة الرواية تأكيدًا على أنّ الذنوبَ وكلَّ أمرٍ من خير أو شر لا يخرج عن إرادةِ الحقّ وأمرِه والمقصود هنا الإرادة التكوينيّة للحقّ. وبملاحظة ما تقدّم يمكن الوصول إلى المفاد الأساس للرواية ومعرفة المراد من ظاهرها.

الصلاة والدعاء في التمايز الإحاطي

يمكننا أن نستخلص ممّا تقدّم حول نظريّة وحدة الوجود في العرفان الإسلاميّ، أنّ الله المنفصل لا معنى له، أي أنّ الله حاضر داخل كلّ ذرة ويرى فيها. ويقول العرفاء: لا موجود منفصل عن الله، والله عزَّ وجلَّ لا ينفصل عن مخلوق، وفي الوقت نفسه: الله غير الأشياء. وهذا البيان يمكن أن نجعله ملموسًا من خلال بيان مضمون الصلاة والدعاء. ففي بحث دعاء المضطرّ وصاحب الحاجة عندما يدعو ويتّجه حقيقة ناحية الدعاء، إلّا يرى الله حاضرًا عند الدعاء في أعماق قلبه حيث يكون وحده؟ وهذا هو ما يقوله القرآن في الآية الكريمة: ﴿...وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ...﴾[2]، ونظرًا إلى كون قلب الإنسان هو نفس الإنسان يصبح معنى الآية أنّ الله يحول بين الإنسان ونفسه، وهذه خصوصيّة لا

(1) المصدر نفسه، ص158.

(2) سورة الأنفال: الآية 24.

تختص بالإنسان بل تشمل كلَّ شيء. ففي حالة الدعاء الحقيقيّ وفي الموطن الذي أكون حاضرًا فيه أجد الله حاضرًا في داخلي وأنّه يسمع دعائي. فإذا كان ذلك في كافّة المواطن، فهذا يعني أنّه لا بد من وجود ذلك الوجود الذي ملأ كلَّ شيء. لكي يجدَه كلُّ شيء في داخله. وهذا هو التمايز الإحاطي وهي الحالة التي يكون عليها العارف عند الصلاة حيث يقف باتجاه القبلة ويقول: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾[1]، فكيف تفسّر معنى وجّهت بنحو ينسجم مع معنى إيّاك نعبُد؟ هنا يكون البدن إلى القبلة وأمّا القلب فإلى الحقّ. فالعارف بالله يقول: متى وقفتَ في محضر الحق؛ اعلم أنّ تلك الحقيقة التي ملأت عالم الوجود حاضرة داخل قلبي. ولذا فالحق غير متناهٍ لا بمعنى الوصول إلى كنه ذلك، بل ما أدركه أنّه قد ملأ الوجود.

وفي الوقت الذي أرى أنّه ملأ الوجود أراه حاضرًا داخل قلبي، وشهود العارف هذا هو شهود: (الداني في علوّه والعالي في دنوّه)[2]، وهو إدراك التمايز الإحاطي بنحو إجمالي. فالعارف في الصلاة أو في الدعاء يدرك تلك الحقيقة المطلقة التي ملأت كل الوجود، ويشعر بالارتباط بالوجود كله. وسوف يأتي كلامٌ في بحث الإنسان الكامل حول الارتباط بعالم الوجود.

---

(1) محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، تهران، دار الكتب الاسلامية، چاپ چهارم، 1365 هـ. ش.، ج2، ص67؛ محمد بن علي بن بابويه الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، قم، موسسة انتشارات اسلامى، چاپ سوم، 1413 هـ. ق.، ص304؛ **الكافي**، مصدر سابق، ج3، ص303.

(2) أبو الحسن الشعراني، **ترجمه وشرح صحيفه سجاديه**، قم، انتشارات قائم آل محمد، چاپ دوم، 1384 هـ. ش.، الدعاء 47، ص295.

الباب الثالث

مقام الذات ومراتب التجليات

الفصل السادس: مقام الذات

الفصل السابع: التعيّن الأول

الفصل الثامن: التعيّن الثاني

الفصل التاسع: العوالم الخلقيّة

الفصل العاشر: النَّفَس الرحماني

تعرّضنا في الباب الثاني لنظريّة وحدة الوجود طبقًا لمدرسة ابن عربي. وكان المقصود لأهل المعرفة بيان أنه ليس في الوجود إلّا وجود واحد والكثرات كافّة هي تجليّات لذلك الوجود الواحد. وقد تمكّنّا من بيان ذلك من خلال الاعتماد على لغة مدرسة الحكمة المتعالية ومصطلحاتها. وسوف نسعى في هذا الباب للبحث في الذات والكثرات والتجليات أنفسها، ونبحث في الأمور الآتية:

1 ـ مقام الذات،

2 ـ أقسام التجليّات وتعيّنات الحقّ،

3 ـ علاقة التجليّات في ما بينها وبالواحد،

4 ـ كيفيّة نشأة التجليّات من الوجود والذات الواحدة.

لا شك في أنّ المباحث التي سوف نتعرّض لها في هذا الباب ترتبط بتمامها بالباب السابق فقد أثبتنا في الباب الثاني أنّ كثرات العالم ليست وهمًا محضًا، بل هي شؤون الحقّ تعالى وهي موجودة بالحيثيّة التقييديّة الشأنيّة. كما علمنا أنّ حقيقة الوجود ليست تشكيكيّة، بل مظاهر الوجود الواحد وتجليّاته ذات مراتب تشكيكيّة

بعضها مع بعضها الآخر. ولذا لا بد لنا، تتمّةً منا للبحث، من أن نفرد بحثًا مستقلًا للبحث عن الكثرات ونظام التجليّات والعلاقة بينها. ولذا جعل بعض الباحثين البحث عن نظام التجليّات كشرحٍ للباب السابق ولم يجعله بحثًا مستقلًّا. ويعتقد هؤلاء أنّ مباحث العرفان الإسلامي تنقسم إلى قسمين:

أ ـ البحث عن التوحيد،

ب ـ البحث عن الموحّد (الإنسان الكامل)[1].

ويرَون أنّ مبحث التوحيد يشمل الكثرات والتعيّنات أيضًا؛ لأنّ مكان الكثرات بوصفها شؤون الحقّ وتجلّياته تتحدّد في مبحث التوحيد.

وسوف نشير في هذا الباب إلى ستة مقامات ومراتب كلية[2] بعد مقام الذّات:

1 ـ التعيّن الأول أو التجلّي الأول،

2 ـ التعيّن الثاني أو التجلي الثاني،

3 ـ عالم الأوراح،

4 ـ عالم المثال،

5 ـ عالم المادة،

6 ـ النَّفَس الرحماني.

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص199؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفة ايران، مصدر سابق، ص48.

(2) الكلية من جهة أن تمام العقول والأرواح المجردة، كمثال، لها ارتباطات خاصة في ما بينها تُجعل، بشكل عام، في مقام واحد.

والمقامات، من الأوّل حتّى الخامس، موجودة في المصنّفات العرفانيّة ضمن مجموعة خماسيّة مستقلة في تصنيف آخر[1]، وهي:

الحضرة الأولى وتشمل التعيّن الأول والثاني،

الحضرة الثانية وتشمل عالم العقول والأرواح.

الحضرتان الثالثة والرابعة، وهما عالم المثال وعالم المادة،

والحضرة الخامسة والتي ورد التعرض لها في المصنّفات العرفانيّة باسم (الكون الجامع) وهو مقام الإنسان الكامل.

وفي هذا الكتاب سوف نجعل البحث عن الإنسان الكامل بسبب أهميته في باب مستقل هو الباب الرابع.

وقد جعل أهلُ المعرفة في تصنيفٍ آخرَ التعيّن الأوّل والثاني في (صقع الربوبيّة) وعالم المثال والمادة خارج (صقع الربوبية) وفي عالم الخلق والتعيّنات الخلقيّة[2].

سوف نبحث في هذا الباب أولًا عن مقام الذّات، ومقام الذّات هو مقدّمة للدخول في بحث مراتب التجليّات. وما سنعالجه بعد ذلك هو البحث عن الحضرات الأربع، وبعده عن النَّفَس الرحمانيّ.

---

(1) **نقد النصوص**، مصدر سابق، ص31.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص30؛ **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص131.

الفصل السادس

مقام الذات

لعلّ القارئ يتعجّب من عنوان هذا الفصل، لا سيما بملاحظة ما تقدّم في مقدّمات الفصل السابق وينشأ لديه السؤال التالي: ما هو المراد من مقام الذات؟ فهل يمكن جعل الذات الإلهية، كالشؤون والتجليّات، مقيدةً ومحدودة بمقام؟ ومنشأ هذا السؤال ما تقدّم في الباب السابق حول الذات المطلقة للحقّ من أنّ ذات الحقّ هي الوجود الواحد الشخصيّ والمطلق بالإطلاق المقسمي الشامل للوجود كافّة.

وما يُعبَّر عنه بمقام الذات، وإن جُعِلَ مقابل سائر المقامات، ولكنّه لا يمكن أن يكون له مقابِل بسبب إطلاقه المقسمي. وتوجيه هذا السؤال أنّ المقام يُراد منه في الاصطلاح العرفانيّ موطن تجلٍّ خاص. وعليه، فبملاحظة ما لكلمة مقام من معنًى يكون مقام الذات مقابل مقام التجلي أو التجليّات (المقامات) الأخرى. والبحث عن المقامات في العرفان يُطرح عند البحث عن التعيّنات والشؤون وليس لذات الحق أيُّ تعيّن حتّى يمكن وضعُها في مقامٍ خاص؛ بل في

اصطلاح أهل المعرفة، كلُّ مقامٍ محدود بحدٍّ وهذا الحدّ هو الذي يمايز بين المقامات ويقيّدها. ولكِّن وجود الحقّ تعالى، وكما تقدّم، بعيدٌ عن كلِّ قيدٍ وله إطلاق مقسمي مقابل الإطلاق القسمي. مثل هذا الإطلاق الذي لا قيد فيه حتّى قيد الإطلاق والسريان. هذا الإطلاق المقسمي الذي يُفسَّر به الحضور الوجوديّ للحقّ في داخل كافّة المقامات والتجليّات مع حفظ استقلاله وتعاليه عن وجود كلِّ واحدٍ من المقامات والشؤون. وعليه، فما هو السبب في التعبير عن الذات المطلقة للحق باصطلاح (مقام الذات)؟

إنّ ما دعانا إلى جعل البحث عن مقام الذّات قبل البحث عن كيفيّة نظام تجليّات الحق تعالى وقبل الحديث عن تجليّات الوجود المطلق هو الفصل بين الوجود المطلق من التعيّنات والتجليّات وللإشارة إلى أحكام خاصة لذات الحق بما هو هو وبصرف النظر عن أيٍّ تعيّن، أحكامٍ هي في مقابل الشؤون والتجليّات والتي تختلف عن سائر الأحكام.

إنّ الفهم الصحيح للوجود المطلق للحقّ تعالى والذي يعبّر عنه بمقام الذات هو مقدمة ضرورية تمامًا لمعرفة نظام التجليات بشكل صحيح؛ بل إن بعض كبار أهل المعرفة كالمحقق القونوي جعل المرتبة الأولى من المراتب العرفانيّة وأوّل اعتبار من الاعتبارات هو مقام الذات ونحن قد اتّبعنا في ذلك سيرة السلف.

إنّ ملاحظة هذا الأمر يدفعنا للتأكيد على الترابط الوثيق بين مباحث هذا الفصل وبين الباب السابق. فالأبحاث التي سوف نذكرها هنا حول مقام الذات تشكّل نظرة أخرى من زاوية أخرى لبحث الوحدة الشخصيّة للوجود والتي قمنا بإثباتها في الفصل السابق. فهي نظرة من زاوية تجليات الحق وشؤونه، ونظامها، وأحكامها. ولذا فنحن في هذا الفصل سوف نبحث في خصوصيات مقام الذات

وحالته بالنسبة إلى هذه التجليات، لا سيما في ما يتعلق بأحد أهم أحكام ذات الحق تعالى إلى الإطلاق المقسمي، ونسعى لتوضيح ما نريده بالاستعانة بكلمات كبار العرفاء.

الإطلاق المقسمي:

ذكرنا توضيحًا حول الإطلاق المقسميّ في الباب السابق عندما تعرّضنا للوازم الوحدة الشخصيّة للوجود وفروعها. ونبحث هذا العنوان هنا من زاويةٍ أخرى. ولا بد لنا أولًا من أن نوضح أنّ مرادنا من إطلاق الحقّ هنا ليس هو الإطلاق في مرتبة المفهوم بل المراد من المطلق هو الحقيقة التي يكون لهويّتها الوجودية إطلاق، بنحو يشمل الجميع وتكون حاضرةً في كلّ مكان. فأسماء الحقّ تعالى وصفاته، كلٌّ واحدةٍ منها في ساحةٍ ومرتبةٍ من التعيّنات تظهر في موطن ومظهر مغاير للأخرى. وأمّا في مقام الذات الذي هو مقام الإطلاق المقسمي فلا أفضليّة لاسم وصفة على اسم وصفة أخرى. ففي الذات المطلقة لا غلبة للرحمن أو المنتقم أو أي اسم آخر؛ بل لا وجود حتّى للامتياز النسبيّ في ما بينها، وبطريق أولى بينها وبين الذات؛ فكافّة الأسماء موجودة في ذاته بنحو اندماجي. وهذا لأنّ وجود الحق وجود بلا حدٍّ ولا نهاية[1] فهو يقبل كلّ

(1) إنّ مفاد (لا حدّ) و(لا نهاية)، وإن كان سلبيًّا بمعنى أن الشيء لا حد له ولا نهاية، ولكن لهذه التعابير مفادًا إثباتيًّا. فالوجود الذي لا نهاية له هو الوجود الذي ملأ كل شيء. وبعبارة فلسفية لما كان معنى النهاية كونه محدودًا فمفاد عدم النهاية عدم المحدودية، وعدم المحدودية ـ وبما أن المحدودية مفهوم سلبي ـ عدم العدم وهو يرجع إلى الوجود. ولذا لا ينبغي أن يستفاد من كلمات العرفاء أي مفاد سلبي حول الإطلاق المقسمي لذات الحق فمراد هؤلاء الأكابر حكم إثباتي حول سعة الهوية الوجودية للحق تعالى. ولذا كان التعبير بالإطلاق =

الأحكام، ولكنّه لا ينحصر ولا يُحدّ بوصف.

ومن جهة أخرى الإطلاق في الاصطلاح العرفانيّ قيد للنَّفَس الرحمانيّ ولهويّته، أي أنّ هوية النَّفَس الرحماني هي هذا الإطلاق والسريان الوجودي، وأمّا مقام الذات فهو في مرتبةٍ فوق السريان. فعند الحديث عن هذا المقام لا بد من القول إنّ السريان والإطلاق القسمي نفسيهما هما تجلٍّ من تجليّات الحق. فالذات المطلَقة بالإطلاق المقسميّ، في عين حال سريانها، هي فوق ذلك. هنا كلام العرفاء يبدو بحسب ظاهره متناقضًا لأنّهم يقولون الحق تعالى مطلق ومقيد وليس بمطلق ولا بمقيد، فالإطلاق الذي يُسلب عن مقام الذات هو الإطلاق القسمي، أي الإطلاق الذي له مقابل والذي يُعلم بلحاظ تقابلِه مع أمرٍ آخر. ولا شك في أنّه نوع من القيود ويمكن تصوّر مقابل له، وأمّا إطلاق الحقّ تعالى فلا قيد له ولا محلَّ لمقابله. وهذا الإطلاق، بعبارةٍ غير مأنوسة، يشتمل على كلّ شيءٍ أعمّ من التعيّنات المقيدة ومن النَّفَس الرحمانيّ المطلق، وهذا هو ما يُطلق عليه الإطلاق المقسمي. فالإطلاق في الحقّ تعالى يقترن دائمًا بصفتين رئيستين هما: العينيّة والتعالي. والحقّ مع كونه عين الأشياء هو أوسع منها ومتعالٍ[1].

ويذكر صدر الدين القونويّ في كتاب **إعجاز البيان** أنّ أوّل مرتبة

= المقسمي ذا مفاد إثباتي صريح. وأهمية هذه الملاحظة تظهر بلحاظ ما سوف يأتي في بحث (الاسم العرفاني ومقام الذات، حيث توهم بعضهم، استنادًا إلى قول أهل المعرفة عن الذات (لا اسم له ولا رسم) في مقام الذات، أنه أرقى من أي حكم سلبي أو إثباتي ولا يقبل إطلاق أي من الحكمين عليه. وهذا توهم خاطئ ومخالف لما يصرح به أكابر العرفاء فيما يتعلّق بأحكام الذات كالإطلاق المقسمي.

(1) هذه المسألة، أي التعالي في عين العينيّة، ما تؤكّد عليه مختلف السنن العرفانية.

من المراتب والاعتبارات العرفانيّة هي مقام الذات. ويُطلق على هذا الاعتبار اسم (غيب الهوية). ويرى القونوي أنّ هذا المقامَ هو مقامُ الإطلاق الصِّرف العاري عن أيِّ قيدٍ حتّى قيد الإطلاق، أي المقام والاعتبار المُسقِط لسائر الاعتبارات والمقامات، بمعنى أنّه يحتوي على كافّة الاعتبارات بنحوٍ لا يكون أيٌّ منها موجبًا لتعيُّنِ الذات المطلقة. والحقّ تعالى في هذا المقام لا ينحصر بالصفات الثبوتيّة أو السلبيّة وله إطلاق بلحاظ الحصر بأيٍّ من هذه الصفات، فلا يمكن حصر الذات في هذا المقام بأيّ أمر إثباتيًّا كان أم سلبيًّا.

مقام الذات طبقًا لما يراه القونوي لا يمكن حصره بأيّ وصف يمكن للإنسان أن يتعقّله أو يتصوره، ويذكر القونوي صراحةً أنّه لا توجد لغة يمكنها أن تصف هذا المقام، وكلُّ ما يمكن قوله عنه هو ما تقدّم، أي أنّه مطلق من كلِّ قيد وغير قابل للحصر في وصف خاص.

«أوّلُ المراتبِ والاعتباراتِ العرفانيّةِ المحقَّقةِ الـ (غيبُ الهوية)، الاعتبارُ المسقِطُ لسائر الاعتبارات، هو الإطلاقُ الصرف عن القيد والإطلاق، وعن الحصر في أمرٍ من الأمور الثبوتيّة والسلبيّة كالأسماء والصفات، وكلّ ما يُتصوَّر ويُعقل بأيِّ وجه تُصُوِّرَ أو تُعُقِّلَ أو فُرِضَ. وليس لهذا المقام لسانٌ، وغايةُ التنبيهِ عليه هذا ومثلُه»[1].

نعم، مفردة (المراتب والاعتبارات العرفانيّة) المذكورة أعلاه لها معنًى عامٌّ، فهي تشمل مقام الذات الذي لا طريق فيه لأيّ تعيّن وتشمل مجموع التعيّنات. ولذا يكون المرادُ من (الأوليّة) أعلاه الأوليّةَ في مقام الإفراز لا في مقام التعيين.

---

(1) إعجاز البيان، مصدر سابق، ص116.

ويشرح القيصري عبارةَ القونويّ حول الإطلاق المقسمي في مقام الذات بنحوٍ آخرَ؛ فيذكر في مقدِّمته على شرح التائيّة التالي: «إنّ الذاتَ الإلهيّةَ إذا اعتُبرت من حيث هي هي أعمُّ من أن تكون موصوفةً بصفة أو غيرَ موصوفة بها، فهي مسمَّاةٌ عند القوم بالهويّة وحقيقة الحقائق»[1].

وفي هذا التعبير (الذات من حيث هي) يُراد به الاعتبار الأعمّ من أن تكونَ موصوفةً بوصف خاص أو غيرَ موصوفة أصلًا؛ أي أنّ اعتبار الذات هو اعتبار الإطلاق المقسمي للحقّ، وراء لحاظ وجود الصفة أو عدم الصفة للذات. وبعبارة القونوي لا يمكن في هذا المقام حصر الحق في إثبات الصفات الثبوتية ولا حصره بسلب الصفات السلبية.

الاسم العرفانيّ ومقام الذات:

الشائع لدى أهل المعرفة هو الإشارةُ إلى مقام الذات بعبارة (لا اسم له ولا رسم)، ويؤكِّد هؤلاء على أنّ الحقّ تعالى، من حيث هو موصوف بالإطلاق المقسميّ، لا يقبل أيَّ وصفٍ أو اسمٍ أو حدٍّ أو رسم، ويذكر القونوي في رسالة النصوص ذلك بقوله: «إنَّ الحق، من حيث إطلاقه وإحاطته، لا يسمَّى باسم، ولا يُضاف إليه حكم، ولا يُتعيَّن بوصف ولا رسم»[2]، وطبقًا لهذه العبارة، والتي تجد نماذج مشابهة كثيرة لها في المصادر العرفانيّة، يُؤَكِّدُ الظنُّ بأنّه ليس في مقام الذات أيُّ انتساب حتّى لأوصافٍ مثل (مطلق)، (هوية)، (وجود)، (ذات) وأمثالِ ذلك، أي أنّ ما يليق بهذا المقام هو

---

(1) **رسائل القيصري**، مصدر سابق، رسالة التوحيد والنبوة والولاية، ص8.

(2) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 2، ص10.

السكوت، والسكوت لا يقبل نسبة الأوصاف السلبية وبطريق أولى الأوصاف الإيجابية إلى هذا المقام.

ولكن لا بدّ من القول إنّ التدقيق في المصادر العرفانيّة يُثبت خلاف هذا الظنّ. وذلك لأنّ مصطلح (الاسم) في قاموس أهل المعرفة له معنى دقيق، وعدم الالتفات إلى هذا المعنى هو سبب هذا التوهم. فكما تقدّم سابقًا الاسم في الاصطلاح العرفانيّ هو الذات بالإضافة إلى صفة خاصة. فحقيقة الاسم في الاصطلاح العرفانيّ عبارة عن زيادة الصفة (بالاعتبار أو بالإضافة الإشراقيّة) على الذات وإيجاد تعيّن خاص. ومثال ذلك اسم الرحمن فإنّه يدلّ على الذات بإضافة صفة الرحمة. وعليه، فالبحث عن الأسماء إنّما يكون عند التنزّل عن مقام الذات العارية عن أيّ اعتبار ووصف إلى مقام التعيّنات الخاصة. فمقام الذات هو مقام عدم اعتبار صفة دون صفة ولا يمكن أن يوسم باسم خاص[1].

مع العلم بأنّ العرفاء يُقرُّون بأنَّ الحق تعالى في مقام الذات واجدٌ كافّة الحقائق وكافّة الأسماء بنحوٍ إطلاقيّ في مقام الذات، مع العينيّة في ما بينها وعينيّتها مع الذات. ولكنّ اصطلاح الاسم في الاستخدام العرفانيّ لا يُستعمل إلّا مع وجود اعتبار خاص مع الذات؛ أي مع إضافةٍ إشراقيّةٍ خاصة، ومقام الذات في نفسه أفضل منه. نعم، يَستخدم العرفاء عبارات وأوصافًا متعدّدة لأجلِ وصف ذلك المقام وهي ما سوف نستفيد منها هنا. ولكنّ أيًّا من هذه الأوصاف ليست أسماءً حقيقيّة بالمعنى السابق؛ لأنّ الاسم بمعناه

---

(1) اعترض بعضهم على العرفاء ظنًّا منه أنّ المراد من الاسم هنا هو الاسم العرفي بأنّه، وطبقًا لتصريحكم، فإن لمقام الذات اسمًا مثل: غيب الهوية، هو، الذات، وهذا تناقض واضح. ومن خلال ما تقدم أعلاه يظهر بطلان هذا التوهم.

الحقيقي عند العرفاء لا معنى له إلّا مع فرض التنزّل عن مقام الذات.

وبناء عليه، وخلافًا لما توهّمه بعضهم، فإنّ تعبير العرفاء عن مقام الذات بمقام: (لا اسم له ولا رسم) لا يعني إنكار إمكان الإشارة إلى هذا المقام بلفظٍ من الألفاظ ولا باسم من الأسماء. بل هم يشيرون إلى هذا المقام بعناوين عدة تقدّم بعضها. وبعبارةٍ موجزة: إنّ الاسم الذي يُسلَب عن مقام الذات هو الاسم بالمعنى الاصطلاحي العرفانيّ لا غير.

ويذكر القونوي توضيحًا لذلك ويقول: «إنّ الحقّ، لمّا لم يمكن أن يُنسبَ إليه، من حيث إطلاقه، صفةٌ ولا اسمٌ أو يُحكَمَ عليه بحكمٍ ما سلبيًّا كان الحكم أو إيجابيًّا، عُلم أنّ الصفات والأسماء والأحكام لا تُطلق عليه ولا تنسب إليه إلّا من حيث التعيّنات»[1].

ففي هذا النصّ يَذكر صراحةً أنّ تمام الصفات والأسماء والأحكام تُنسب إلى الحق حتى نُظر إليه من جهة التعيّنات لا من جهة الذات.

وأمّا صائن الدين تركة، عارف القرن التاسع الهجري واسمه علي بن محمد تركه، فيوضح في مقام (غيب الهوية) اصطلاح القونويّ بالنحو التالي:

«أمّا حضرة الإطلاق الذاتيّ المُعبَّر عنه عند القوم بغيبِ الهوية واللّاتعين فلا مجال للاعتبارات فيه أصلًا حتّى عن هذا الاعتبار أيضًا فلا يشوبه من اللّواحق الاعتباريّة شيءٌ أصلًا، بل هو محض الوجود البحت بحيث لا يمازجه ولا يخالطه سواه، فهو، بهذا

(1) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 10، ص30.

الاعتبار أي باعتبار إطلاقه الذاتي، لا تركيب فيه ولا كثرة بل لا اسم له من الأسماء الحقيقيّة ولا رسم؛ إذ الاسم على اصطلاحهم هو الذات باعتبار معنًى من المعاني عدمية كانت أو وجودية يسمُّون ذلك المعنى الصفة والنعت، فلا اسم حيث لا صفة، ولا صفة حيث لا اعتبار مع الذات؛ إذ الذات بهذا الاعتبار هو المطلق من غيرِ اعتبارِ شيءٍ من التعيّنات ووجوهِ التخصيصات، فيكون مجردًا عن سائر الأحكام والأسماء...»[1].

وهذا النصّ لصائن الدين تركة يحتوي على نكات مهمة. فهو يرى أنّه في مقام الإطلاق الذاتي، وهو مقام غيب الهوية، لا مجال لاعتبار الذات إلّا جهة الذات فقط. فإطلاقها أوسع حتّى من الإطلاق الذاتي أي من كلّ قيدٍ واعتبار حتّى قيد الإطلاق. وهذا معناه أنّ وصف الإطلاق أيضًا لا ينبغي أن يُلحظ قيدًا للذات، فأيٌّ من اللّواحق والعوارض لا وجود له في هذا المقام. نعم، ليس المقصود من اللّواحق والعوارض هنا المعنى الفلسفيّ. ويُطلق العرفاء على تجليّات الحقّ وشؤونه اللواحق والعوارض أيضًا. فالحقّ تعالى في هذا المقام صرف الوجود المحض. وصرافة وجوده سبب لعدم التركيب فيه. ثمّ يُدخل صائن الدين تركة، معنى الاسم والصفة في لغة أهل العرفان ويصل إلى أنّ الإطلاق المقسميّ لمقام الذات يمنع من انتساب أيّ اسم لهذا المقام؛ لأنّ الاسم لا محل له إلّا في موضعٍ يمكنُ تصوّرُ صفة فيه، ومحلُّ الصفةِ اعتبارٌ مع الذات والتي تعني التنزّلَ عن مقام الإطلاق الذاتي الغيبيّ للحقّ في مراتب التجليّات.

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص266؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص119.

الذات المطلقة للحقّ لا تقبل الإدراك

يتّفق العرفاء والفلاسفة وسائر العلماء الإلهيّين على أنّ أحدًا لا يمكنه أن يدرك الذات المطلقة للحقّ تعالى؛ لأنّ ذات الحق، بعنوان كونها وجودًا مطلقًا غيرَ متناهٍ، لا مناسبةَ بينها وبين الوجود المحدود والمتناهي للمخلوقات. نعم، ذاتُ الحق في مقام ذاته عالمةٌ بذاته وهذا بسبب إحاطة الذات بذاتها:

«لا خلاف بين سائر المحققين من أهل الشرايع والأذواق والعقول السليمة في أن حقيقة الحقِّ سبحانه مجهولة لا يحيط بها علمُ أحدٍ سواه لعدم المناسبة بين الحق من حيث ذاته وبين خلقه»[1].

ولذا حار العرفاء والأولياء والأنبياء في مسألة معرفة الذات الإلهيّة واعترفوا بالعجز وأفضل ما يوصف به لسان حالهم: «أمّا الذات الإلهية فحار فيها جميع الأنبياء والأولياء، كما قال (ص): «**ما عرفناك حق معرفتك وما عبدناك حق عبادتك**»»[2]. وهذا الاعتراف في مسألة معرفة الحق يرجع إلى معرفة العرفاء الكمّل بأنّ نسبة ما يعرفونه عن الحقّ تعالى حول التعيّنات والتجليّات بالنسبة إلى ما لا يعرفونه حول ذاته غير المتناهية والمطلقة هي كنسبة التعيّنات المقيدة إلى الذات غير المتناهية؛ أي لا شيء.

«إنّ الحق سبحانه لا يُحاط به علمًا، وإنّ نسبةَ ما تعيّن لك من الحق علمًا أو شهودًا إلى ما لم يتعيّن لك أو لغيرك نسبةُ المتناهي إلى غير المتناهي ونسبةُ المقيّد إلى المطلق الذي لا ينضبط»[3].

---

(1) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص35.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص346؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص69.

(3) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ، ص28.

إذًا، ما يكون ممكنًا للعارف هو معرفة الحقّ تعالى في مقام التجليّات وضمن الظهورات التعيّنيّة والكونيّة لا معرفته مجرَّدًا عن التعيّنات المقيَّدة في حاقِّ الذات غير المتناهية والمطلقة: «الجهلُ بهذه الذات عبارةٌ عن عدمِ معرفتِها مجردةً عن المظاهر والمراتب والتعيّنات لاستحالة ذلك، فإنّه، من هذه الحيثيّة، لا نسبة بين الله سبحانه وبين شيء أصلًا»[1].

وفي ما يرتبط بالآراء المذكورة أعلاه نقاط لا بد من التعرّض لها:

الأولى: إنّ كافّةَ المباحث التي نعالجها هنا تتعلّق بقوس النزول، بمعنى أنّ البناء العام للمباحث هو في كيفيّة صدور الكثرة من مقام الوحدة، وناظرةٌ إلى ظاهرة التجلي والظهور عن البطون والكمون. مع أنّ البحث عن عدم إدراك ذات الحق تعالى يرتبط بقوس الصعود، أي مباحث الإنسان الكامل وكيفيّة صعوده من مراتب الكثرة وظهوره في مقام الوحدة والبطون.

وبملاحظة الفرق بين التجليّات الوجوديّة والشهوديّة، يُمكننا بيان المسألة بهذا النحو: هل يتجلّى الله (عزَّ وجلَّ) للعارف في مقام الذات كما يتجلّى له في مقام التعيّنات داخل هذه التعيّنات؟ هذا ما سوف نتعرّض له بالتفصيل، ولكن لا بد لنا من إشارة إجماليّة إلى ذلك ولا سيما أنّ الأحكامَ الصادرةَ حول ذات الحق تبتني على هذا البحث.

يجيب العرفاء عن هذا السؤال حول مدى استعداد الإنسان

---

(1) **مفتاح الغيب**، المطبوع على هامش كتاب **مصباح الأنس**، مصدر سابق، ص 36؛ أيضًا الكتاب نفسه، الطبعة الحجريّة، متن **مفتاح الغيب**، ص 138؛ انظر أيضًا: **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ، ص 28.

للصعود في مراتب التجليّات إلى الحقّ، فيقولون إنّ الإنسان يمكنه الصعود إلى أوّل مرتبة من التجليّات وبهذا يسبق كافّة التجليات في القرب من ذات الحق، ولكنّه عاجز عن الوصول إلى مقام الذات. فالحقّ تعالى لا يتجلى في مقام الذات ولا يصل أحدٌ إلى مقام الذات.

الثانية: عندما نقول إنّ أحدًا لا يدرك الذات الإلهيّة، وإن كان يدل على أنّ أحدًا لا يمكنه الوصول إلى ذلك المقام والإحاطة بكنه الحضرة الإلهيّة، ولكنّ هذا لا يعني نفيَ مطلقِ العلم حول تلك الذات. فذاتُ الحق، وإن لم تكن معلومةً لأحدٍ بصورة تفصيليّة، ولكنّها معلومةٌ بصورة إجماليّة ومشهودة. فالعارف في شهوده، مع عجزه عن معرفة حقيقة تلك الذات والوجود المطلق للحق المجرّد عن التعيّنات، ولكنّه في ذلك الشهود يعلم أنّ وراء التعيّناتِ والتجلياتِ المقيّدةِ التي يشاهدها حقيقةً لا تعيُّن لها، وهو بهذا، وإن لم يدرك كنهَ الذات، ولكنّه يدرك أصل تحقق ذلك المقام. فإذًا، السعي من جهةٍ للوصولِ إلى مقام الذات تضييعٌ للعمر ولا ثمرةَ منه، وهذا ما نبّهَنا إليه الباري (عزَّ وجلَّ) برحمته بنا.

«ولمّا كان الحقُّ سبحانه، من حيث حقيقتُه في حجابِ عزّه[1]، لا نسبةَ بينه وبين ما سواه... كان الخوضُ فيه من هذا الوجه والتشوّق إلى طلبه تضييعًا للوقت وطلبًا لما لا يمكنُ تحصيلُه ولا الظفرُ به إلّا بوجهٍ جُمْلي، وهو أنّ ما وراء ما تعيَّن أمرًا به يظهرُ كلُّ متعيِّنٍ؛ لذلك قال سبحانه بلسان الرحمة والإرشاد: ﴿...وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ

(1) يشرح الفناري حجاب العزة بقوله:

«أعني هويته الغيبية الإطلاقية اللاتعينية». انظر: **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص252؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص98.

نَفۡسَهُۥۗ وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ﴾[1]، فمن رأفته أن اختار راحتَهم وحذَّرهم عن السعي في طلب ما لا يُحصَّل»[2].

ومن جهةٍ أخرى لا بدّ من الإذعان بأنّ معرفةَ الذاتِ وأحكامِها ـ ولا سيما أنّه يوجد وراء هذه التعيّناتِ لا متعيِّنٍ، منهُ يكونُ ظهورُ كافّةِ التعيّناتِ بنحوِ إجماليٍّ ـ تتحقّقُ في ظلّ أعلى نوعٍ من الشهود للعارف، أي التجلي الذاتي؛ لأنّه في التجلّي الذاتي حيث يضع العارف جانبًا كافّةَ التعيّناتِ التفصيليةِ يصلُ إلى أوّلِ ساحةٍ للتعيُّنِ، وهناك، وعلى أساسِ مثلِ هذا الشهودِ، يعلمُ (بصورةٍ إجماليةٍ) أنّ وراء ما شاهده حقيقةً لا يمكنه أن يدركَها.

«[الغيب] الحقيقي هو حضرةُ ذات الحقّ وهويتُه... ومِن المتّفق عليه أنّ حقيقتَه لا يُحيط بها علمُ أحدٍ سواه؛ لأنه لا يتعيَّنُ عليه حكمٌ مخصوصٌ ولا يتقيد بوصف ولا يتميّز ولا يتعيّن ولا يتناهى، وما لا يتميّز بوجهٍ لا يمكن تعقُّلُه؛ إذ العقلُ لا يحيط بما لا ينضبط ولا يتميز عنده، فإنْ تَعيَّنَ، ولو بنسبة ما أو من وجهٍ ما، عُلِم بتعينه من حيثُ ما تَعَيَّنَ به وبحسبِه لا مطلقًا، وهذا القدر من المعرفة المتعلقة بهذا الغيب إنّما هو معرفةٌ إجماليةٌ حاصلةٌ بالكشف الأجلى والتعريف الإلهي الأعلى الذي لا واسطة فيه غير نفس التجلي المتعيِّن من هذه الحضرة الغيبية غير المتعيّنة»[3].

نعم، ينبغي التذكير بأنّ أصلَ هذا المشهود الإجمالي حاصلٌ للجميع حتّى مَن لم يصل إلى رتبة التجلّي الذاتي بنحوٍ يصحح

(1) سورة آل عمران: الآية 30.

(2) **مفتاح الغيب** المطبوع مع كتاب **مصباح الأنس**، مصدر سابق، ص26 ـ 27؛ أيضًا الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، متن **مفتاح الغيب**، ص98.

(3) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص103 ـ 104.

خطابَ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، ولكنّ أكملَ إدراكٍ لهذا المشهود الاجمالي هو للكُمَّل الذين يملكون القدرة على أعلى درجةٍ من الشهود.

وفي مقام التمثيل يُشبَّه هذا الإدراك الإجماليّ، بالشخص الذي يخاطِب آخرَ، فالمخاطَبُ ليس جسمًا مركبًا من لحم وجلد وعظم، بل حقيقةٌ وراء هذا التركيب الجسماني لا يصل إليه الشهود، ولكنّه يتجلّى داخل هذا التعيّن المادي. فالمخاطَبُ الواقعيُّ حقيقةٌ وراء هذا التعيّن المادي ولكن المخاطِب لا يصلُ إليها في حدِّ نفسِها ولكنّه يراها إجمالًا مستوعَبَةً داخلَ هذا التعيّن المادي.

وأورد بعض الفلاسفة الغربيين إشكالًا على بعض المفردات مثل مفهوم (اللّامتناهي) بأنّها، وإن كان لها مفهومٌ، إلّا أنّ الذهنَ البشريَّ لا يتصوّرُها، أي لا معنى لها. إذًا، مفهوم (اللّامتناهي) لا معنى له أبدًا ولا قيمة له من حيث المعنى لكي يُستخدم في القضايا التي تتحدّث عن الحقائق. والردُّ على ذلك يكون بضرورةِ التمييز بين نوعين من معنى اللّامتناهي. فهذا الإشكال صحيح في ما يرتبط بالتصوّر التفصيلي لمصطلح اللّامتناهي، أمّا التصوّر الإجمالي لهذا المعنى فهو أمرٌ ممكن، وهو بهذا المقدار يُمكن الحكم عليه بأحكام حقيقيّة.

بناء عليه، يمكن القول إنّ تلك الطائفة من الآيات والروايات التي ورد فيها النهي عن التفكر في الذات الإلهية نحو: «**لا تتفكّروا في ذات الله**»[1]. والآيات التي تنفي الإحاطة العلمية بالحق تعالى

---

(1) **الكافي**، مصدر سابق، ج8، ص22؛ أيضًا: حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1408هـ ق.، ج12، ص252.

نحو: ﴿...وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[1]، كلّها ناظرةٌ إلى مقام الذات. وطبقًا للآيات وروايات الطائفة الثانية، فإنّ حضرة الحق بعيدةٌ عن إدراك الجميع. وطبقًا للطائفة الأولى فإنّ مدلولها المطابقي يفيدُ عدمَ التفكّر في ذات الحقّ تعالى. نعم، فحوى هذه الآيات والروايات نفيُ إدراك ذاتِ الحقِّ تعالى بنحو الإجمال، بل المراد من التوحيد الذي ورد التأكيد عليه في الآيات والروايات هو هذا الإدراك الإجمالي للوجود اللّامتناهي وراء التعيّنات المتناهية وإدراك أحكامه وصفاته.

والأمر الأخير الذي نريد الإشارة إليه في هذا المجال هو مكانة الإنسان الكامل كالنبي الأكرم (ص) والأئمة المعصومون (ع). فهُم في أوْجِ المعرفة الممكنة للمخلوق في إدراك الحق تعالى، فما ورد عنهم مثل قولهم: «**ما عرفناك حق معرفتك**»[2]ومثل: «**لا يُدرِكُه بعدُ الهمم ولا ينالُه غَوصُ الفطن**»[3] هو إشارة إلى عجز المخلوق عن الإحاطة العلميّة بذات الحق تعالى. مع عدم الغفلة عن أنّ الإنسان الكامل، الذي وصل في مقام التعيّن الأول إلى أوج مقام المعرفة الممكنة للمخلوق وهو أفضل من أيّ مخلوق آخر، وصلَ إلى مقام العلم الإجمالي بذات الحق. وحيث لم يكن في مقامِ التعيُّنِ الأوّلِ إلّا قيدٌ واحدٌ وهو القيد المعيِّن للوجود المطلق لذات الحق وهو قيد الوحدة الحقيقية[4]، ففي مثل هذا المقام يمكنه أن يدرِكَ بوضوح أنّ وراء هذا التعيّن ثمة تعيُّن، وبعبارة أخرى: الإشارةُ الإجماليّةُ في مقام التعيّن الأوّل أكثرُ وضوحًا.

---

(1) سورة طه: الآية 110.

(2) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج68، ص23.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص247؛ ج54، ص176.

(4) انظر: الفصل السابع من هذا الكتاب.

ويتعرّض حافظ لجمال العارف وحيرته في مقام الذات وعجزه عن العلم بهذا المقام فيقول[1]:

لا أحدَ يعلمُ منزلَ الحبيب أين، كلُّ ما هنالك صوتُ جرسٍ يأتي

ففي هذا البيت يتحدث أولّا عن عدم إدراك ذات الحقّ ثمّ عن العلم الإجماليّ بهذا المقام، وهذا ما أشار إليه بعبارة (صوت الجرس)، وهذا التعبير مأخوذ من عبارة حضرة الخاتم (ص) حيث قال: «**أحيانًا يأتيني مثل صلصلة الجرس**»[2].

الثالث: السؤال الآخر الذي يُطرح حول عدم إدراك ذات الحق هو أنّه لماذا يؤكّد أهل المعرفة على أنّ الحقّ تعالى هو: (أظهر الأشياء)؟ ألا تناقض بين خفاء ذاته وظهوره إذ يقال إنّه أظهر الأشياء؟

في الجواب عن هذا السؤال يُقال إنّ الحقّ تعالى، بلحاظ أصل (التحقّق والوجود)، هو أظهر الأشياء وبلحاظ (حقيقة الذات وكنهها) هو أخفى الأشياء. فوجود حقيقةٍ هي الحقّ هو من أظهر الأشياء أمّا كنه هذه الحقيقة فهو من أخفى الأشياء. «... كنه ذات الحق وغيب الهوية للمطلق تعالى وتقدّس لا يمكن أن يُدرك أو يُعلم أو يُشاهد من أحد»[3].

وفي مقام التمثيل يشبّه هذا المعنى بإدراك الإنسان لقواه

---

(1) **ديوان حافظ**، مصدر سابق، ص547.

(2) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 56، ص 215؛ ج 18، ص 260؛ محمد بن شهرآشوب، **مناقب آل أبي طالب**، قم، موسسه انتشارات علامه، 1379 هـ ش.، ج 1، ص 43.

(3) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص25 ـ 26.

الإدراكيّة والفعليّة كالإرادة والعلم والبصر. فأصلُ تحقّق هذه القوى واضحٌ لكلِّ إنسان غايةَ الوضوح، ولكن حقيقتها وكنهها من أخفى الحقائق عليه. ويذكر القيصري ذلك فيقول:

«هو أظهر من كلِّ شيء تحقّقًا وإنّيةً حتّى قيل فيه إنّه بديهيّ، وأخفى من جميع الأشياء ماهيّةً وحقيقةً، فصَدَقَ فيه ما قال أعلمُ الخلق به في دعائه: **وما عرفناك حقّ معرفتك**»[1].

وهنا عبارة مختصرة تشرح هذه الحقيقة وتبيّنها: «ولا معلومًا بحسب حقيقته وإن كان معلومًا بحسب إنيّته»[2]. وبناء عليه، فوجود الله تعالى أظهر من كل شيء لأنه ظاهر بذاته ومُظهرٌ لغيره: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ...﴾[3]، فكلُّ شيءٍ عدمٌ محضٌ، ومبدأ إدراك الجميع هو الوجود من جانب المدرِك والمدرَك. فكلّ ما نُدركه هو هذا الوجود الذي نُدركه أولًا وإن كنا في غفلة عن إدراكنا إياه.

العالم كلُّه وُجد من نوره، فأين يخفى في هذا العالم[4]

الجاهل بوجود الشمس، يبحث بالشمع عنها في الصحراء[5]

ويشرح أهل المعرفة هذا المضمون بعبارة علميّة بالتالي: إنّ الحق تعالى له وجوده الاستقلالي أي أنّه موجودٌ بالذات، وأمّا تمام الممكنات فهي موجودةٌ بوجود الحقّ وبالحيثيّة التقييديّة الشأنيّة، أي أنّ الممكنات موجودةٌ بالعرَض. وعليه، يمكن القول،

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص15؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص5.

(2) المصدر نفسه، ص16؛ الطبعة الحجرية، ص7.

(3) سورة النور: الآية 35.

(4) **گلشن راز**، مصدر سابق، ص 729.

(5) المصدر نفسه، ص 728.

من زاوية علم معرفة الوجود، إنّه مع عدمِ ظهورِ وتجلِّي مصداقِ الوجود بالذات، ليس لأيِّ وجودٍ من ظهورٍ أو تجلٍّ. وبعبارة أخرى: لا يمكن لعين العارف التي ترى الحقائق أن تشاهد ذرّةً دون حضور الخالق فيها. فإنْ كان كل ممكنٍ تجليًا للحقّ فمن المحال أن يكون التجلي شهودًا ولا يكون الحقّ مشهودًا. فهويّة كلِّ الأشياء الموجودة بصفة الإمكان الفقريّ وحقيقتُها هي الإشارة والحكاية عن الحقّ. ومتى ما كان كذلك كان المشهودُ في كلِّ مشهودٍ، والمحكيُّ عنه والمشارُ إليه من هذه الموجودات بالعرض لا المشير والحاكي نفسه. ولذا يقول العارف: إنّ الحق تعالى ظاهر في كلِّ الأشياء بل هو أظهر الأشياء.

وعليه، نقول: إنّ متعلّق أظهر الأشياء هو هذا الشهود الإجماليّ لمقام الذات، فأصل وجودِ الحقيقة المطلقة واللّامتناهية للحقّ تعالى وتحقُّقُها أظهرُ من أيِّ تحقُّقٍ آخر. ولكن كنهَه غيرُ معلوم لأحد، وفي خفاءٍ أبديّ وأزليّ، بعيدٌ عن عينِ كلِّ مخلوق، مستورٌ بعزّ الحق. فالعارف في شهوده يصل إلى هيبةِ الاتّصال بالوجود وحرارتِه والمعرفة الإجماليّة بالمقام اللّامتناهي للحق، ولكنّه لا يتمكّن من أن يخطو أكثر: (ليس وراء عبادان قرية).

ومن المهم هنا الإشارة إلى تفسير أهل المعرفة الذكرَ المحبوب التوحيديّ القرآنيّ، أي: لا إله إلّا هو، فإنّهم يقولون: لمّا كان مقام الذات، بلحاظ التحقّق والوجود، من أظهر الأشياء، وبلحاظ الكنه، غائبًا لا يعلمه أحد، ففي هذا الذكر وَرَدَ التعبير عنه بضمير (هو)، وهذا الضمير، وإن كان من المحدَّد إلى أيِّ حقيقةٍ يشير، ولكنّه ساكتٌ عن كيفيّة هذه الحقيقة وكنهِها، أي هو الذي لا نعلم ما هو، ولكنّنا على يقين بأصل وجوده.

مقام الذات بعنوان الوجود:

بملاحظة ما تقدّم من خفاءِ كنهِ ذاتِ الحق يأتي السؤال عن المقصود من عبارات: (وجود من حيث هو) أو (وجود من حيث هو هو) أو (وجود مطلق) ونحوها مما يُستخدم للإشارة إلى مقام الذات. فلماذا استورد العرفاء هذه الاصطلاحات من الفلسفة للإفادة عن مراداتهم الخاصة؟ أليست هذه التعابير بنفسها نوعًا من تعيين حقيقة ذات الحق؟ لا بد لنا أولًا من بيان معنى هذه المصطلحات في الفلسفة.

أمّا اصطلاح (الوجود من حيث هو) فيُستعمل للإشارة إلى الوجود البحت بلا قيد، الوجودُ الذي لا تَعيُّن فيه ولا تَقيُّد إلّا أنّه تَحَقُّقٌ وحقيقتُه الوجود نفسه. أمّا كل واحدٍ من الوجودات الخارجيّة الإمكانيّة فلها قيّدٌ وتعيّنٌ وهي شأنٌ من شؤون الوجود من حيث هو، وفي العرفان لمّا كان مقام الإطلاق المقسمي للذات لا قيد فيه ولا تعيّنَ؛ وَجدَ العرفاءُ أنّ هذا التعبير الفلسفي أفضلُ تعبيرٍ للإشارة إلى هذا المقام. وبعبارة أخرى: لمّا كان (الوجود من حيث هو هو) بمعنى الوجود المطلق والصرف وبدون أي تعيّن أو تقيّد، فمن الطبيعي أن ينسجمَ هذا المعنى مع حضوره في داخل كافّة الوجودات المقيَّدة ويشملَها جميعًا. وبهذا يظهر أنّه يمكن، وبشكل جيد، الاستفادةُ من هذا التعبير للإشارة إلى الوجود بلا تعيّن بالوجود الذي له إطلاق مقسمي، أي الذي يكون في عينِ تعاليه عن كافّةِ القيود منسجمًا معها جميعًا، وهو المراد لدى العرفاء. فمن بين الاصطلاحات الفلسفيّة، مع تنوّعها، هذا هو اللَّفظُ الوحيد الذي اختاره العرفاء بملاحظة ما يحمله من معنى، بنحوٍ تراه مستخدَمًا بشكلٍ واسعٍ في مصادرِ العرفان النظريّ.

فالعرفاء يرون أنّ لفظ الوجود مناسبٌ للإشارة إلى هذا المعنى؛

إذ يكون مقامُ الذّات واضحًا وقابلًا للفهم في أصل تحقّقه؛ ولكنّه بلحاظ كنهه وحقيقته في خفاءٍ مطلق:

«إنّ الحقّ هو الوجود المطلق الذي لا اختلاف فيه ولا تَكثّر؛ بل هو محضُ الوجود بحيث لا يمازجه غيرُه ولا يخالطُه سواه، وهو، بهذا الاعتبار، لا تركيب فيه ولا كثرة؛ بل لا اسم من الأسماء الحقيقيّة له ولا رسم؛ بل لا نعت له ولا وصف، فإنّ الصفات والأسماء والأحكام لا تُنسب إلى الذات المطلق من غير اعتبارِ التعيّناتِ ووجوهِ التخصيصات»[1].

إنّ المراد من الاسم هنا هو الاسم الحقيقيّ أو العرفانيّ وهو عبارة عن الذات مع الصفة والنسبة الإشراقيّة الخاصة. وكما نعلم، فإنّ النسبة الإشراقيّة تتحقّق من التنزّل عن مقام إطلاق الذات وتقييدها بقيد ووصف خاص. فالبحث عن الأسماء (أي انتسابُ اسم خاص إلى الحقّ تعالى) هو أيضًا في التنزّل عن مقام الذات. وأمّا حمل الوجود على ذلك المقام في مثل: (الحق موجود) فليس كحمل محمولاتٍ أخرى كالعليم أو الظاهر. فالمحمول هنا أو الصفة هو عين الذات، ولا تَنزُّل من مقام الذات حتّى يأتي الإشكال بأنّه كيف يمكن نسبة صفة الوجود إلى الذات المطلقة، مع أنّه لا اسم من هذه الأسماء لهذا المقام. وهذا الاسم ليس اسمًا حقيقيًّا ولا عرفانيًّا ولذا لا يكون مشمولًا بالعبارة المذكورة أعلاه، وبعبارةٍ أخرى: عبارة الحقّ موجود، تتحدّث عن مقام الذات نفسه وليست تنزّلًا عن الذات. ويذكر القونوي هنا التالي:

«... فللوجود المطلق... اعتباران: أحدهما مِن كونِه وجودًا فحسب

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص265؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص118.

وهو الحقّ وأنّه، مِن وصفِ هذا الوجه...، لا كثرة فيه، ولا تركيب، ولا صفة، ولا نعت، ولا اسم، ولا رسم، ولا حكم؛ بل وجودٌ بحتٌ. وقولنا: «هو وجود» للتفهيم لا أنّ ذلك اسمٌ حقيقيٌّ له»[1].

ويعتقد صائن الدين تركة أنّ ألفاظًا كالوجود المطلق الذي يُطلق على مقام الذات هو بيانٌ لأهمّ خصوصيّة في مقام الذات، أي الإطلاق المقسمي ولا ينبغي النظر إليه كاسم عرفاني. يقول: «فلو عُبِّر عنه بلفظ الوجود المطلق أو الحقّ، إنّما ذلك تعبير عن الشيء بأخصّ أوصافِه الذي هو أعمّ المفهومات ها هنا»[2].

وقد يرد على ذهن القارئ إشكالٌ هنا بأنّ هذا البيان لا يمكن أن يُجمع مع كلام العرفاء في هذا المجال. فقد ذَكر العرفاء في كتب العرفان النظريّ عن مقام الذات أنّ هذا المقامَ غيرُ حادث ولا قديم، ليس علّةً ولا معلولًا، ليس موجودًا ولا معدومًا، وليس وجودًا ولا عدمًا[3]. والجواب عن هذا الإشكال يتمّ من خلال الفصل بين نوعين من الاستخدام لمفردتي الوجود والعدم في اصطلاح العرفاء. فعندما نتحدّث عن الوجود في مقابل العدم قد يُراد أحيانًا الوجود المطلق مقابل العدم المطلق وأحيانًا الوجود الخاص مقابل العدم الخاص. وفي المورد الأوّل ليس العدم المطلق بشيء مقابل الوجود وهذا التعبير لتسهيل الفهم.

---

(1) **مفتاح الغيب**، المطبوع مع كتاب **مصباح الأنس**، مصدر سابق، ص22؛ أيضًا الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، متن **مفتاح الغيب**، ص78.

(2) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص173؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص18. والمراد من أخص الأوصاف الخاصية الأساس للشيء وهي في مقام الذات الإطلاق المقسمي.

(3) انظر: **النفحات الإلهية**، مصدر سابق، نفحة 63، ص248. ولا وصف في اللّاتعين لا بأولية ولا بوجود ولا عدم ولا حدوث.

فعندما يُقال: ليس لمقام الذات وصف، يكون المراد من الوصف تلك الصفة التي تدلّ على تعيّنٍ وتقيُّدٍ خاص، والتعيّن والتقيّد الخاص إنّما يكون له معنى متى ما كان لدينا وجودٌ خاص في مقابلِه عدمٌ خاص. ومتّى ما كنّا نتحدث عن وجودٍ خاصٍّ فلا ربط لنا بمقام الذات الذي هو الوجود المطلق. والتعبير بأنّ مقامَ الذات لا وصفَ له، هو للتأكيد على أنّ الصفات المرتبطة بالتجليّات والتعيّنات المقيَّدة لا يمكن نسبتها إلى المقام الإطلاقي للذات. فعندما نقول: الحقّ تعالى وجود بحت، فالمراد التأكيد على تمايزه عن الوجودات الخاصة والمقيَّدة، وعندما يقال هو (ليس بوجود ولا بعدم) فالمراد الوجود الخاص الذي له مقابلٌ خاص، ومثال ذلك أنّ من الاستخدامات الشائعة لدى العرفاء مفهومَ الوجود والعدم، إطلاق الوجود على الممكنات الخارجة عن الصقع الربوبيّ، وفي المقابل يريدون من العدم الثابتات التي هي في عالم الأعيان وفي التعيّن الثاني بعنوان الصور العلميّة للحقّ. فالمراد هنا أنّ الحقّ تعالى ليس وجودًا (الوجودات الخارجة عن الصقع الربوبيّ) وليس عدمًا (الأعيان الثابتة في التعيّن الثاني).

مقام الذّات غير قابل للأحكام:

من أهمّ المسائل المرتبطة بمقام الذات والتي تعرّضوا لها في الدراسات العرفانيّة التأكيدُ على أنّ مقامَ الذات غيرُ قابلٍ للأحكام. فكثيرٌ من التعابير تدلّ على نفي إطلاق أيّ حكم وحمل أيّ صفة على مقام الذات، كعبارة القونوي في رسالة النصوص حيث يقول: «إنّ الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصح أن يُحكَمَ عليه بحكم»[1].

(1) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 1، ص6.

ويقول في موضعٍ آخر: «إنّ الحق من حيث إطلاقه وإحاطته لا يُسمَّى باسم ولا يُضافَ إليه حكم»[1].

وذكر بعض العلماء أنّه، وبملاحظة هذه العبارات، لا يصحّ إطلاق حكمٍ في مقام الذات ولا الحديث ولا الإشارة. وبناء عليه فهذا المقام خارج بالكلية عن دائرة أبحاث العرفان النظريّ.

ولا شك في أنّ هذا الكلام يتعارض مع ما تقدّم إلى الآن من الحكم بالإطلاق المقسمي في مقام الذات أو تسميته باسم الوجود من حيث هو هو وكذلك قبول الإشارة الإجماليّة والإدراك الإجمالي لهذا المقام، فإنّ هذا كله يتعارض مع مقولة عدم قبول مقام الذات الأحكام. ولكن، وكما تقدّم توضيحه مختصرًا، فإنّ في مثل هذه العبارات يُراد من الاسم (الاسم العرفاني) الذي لا يتحقّق معناه إلّا بالتنزّل عن مقام الذات. وعليه، فنسبته إلى مقام الذات لا معنى لها وليست صحيحة. وسوف ندخل هنا في تفصيل البحث لكي نوضح مقصود العرفاء من مقام الذات ونبيِّن الأحكامَ التي نسبناها إلى مقام الذات.

إنّ البحث الدقيق في المصادر المذكورة يوصلنا إلى أنّ مرادَ أهل المعرفة من عدم قبول مقام الذات للأحكام هو استحالةُ نسبةِ الأحكام الخاصة بالموجودات المقيَّدة والمتناهية إلى الذات المطلقة واللّامتناهية للحقّ إلّا أن تتنزّل هذه الذات عن موطن الإطلاق إلى ساحة التعيّنات:

«إنّ الحقّ، لمّا لم يمكن أن يُنسب إليه من حيث إطلاقه صفةٌ ولا اسمٌ أو يحكم عليه بحكمٍ ما سلبيًّا كان الحكم أو إيجابيًّا، عُلِمَ

---

(1) المصدر نفسه، نص 2، ص10.

أنّ الصفات والأسماء والأحكام لا تُطلق عليه ولا تُنسب إليه إلّا من حيث التعيّنات»[1].

فالموجودات الإمكانيّة عندما يُحكم عليها بحكم أو بصفة فإنّها لا تقبل الحكم أو الصفة المقابلة لها. فعندما يُحكم على جسم بالبياض لا يمكن أن يُحكم عليه بصفات مقابلة كالسواد وغيره. ولو كان طولُ جسم ما مترًا فإنّه لا يمكن أن يكون طولُه، في عين الحال، مترين أوّ ثلاثة أمتار كوصفٍ له.

ولكن في ما يرتبط بذات الحقّ تعالى هل يمكن الالتزام بمثل هذه المحدوديّة؟ فهل القبول بمجموعة خاصة من الأحكام والصفات يعني استحالة انتساب ما يقابل تلك الأحكام والصفات إلى ذات الحق؟ لا شك في أنّ الالتزام بمثل هذا المعنى في ما يرتبط بذات الحق بشكل مباشر يتناقض مع الخصوصيّة الأساس للذّات أي الإطلاق المقسمي. فالذات المطلقة بالإطلاق المقسمي سواءٌ بالنسبة إلى كافّة الأحكام، وليست بنحوٍ يكون القبول بصفة أو بحكم مانعًا من قبول الصفة أو الحكم المقابل لهما. فالحقّ تعالى في الآن نفسه الذي يقبل فيه كافّة الأحكام والصفات المتقابلة هو فوقها جميعًا.

فكون الحقّ تعالى ظاهرًا لا يعني أنّه ليس باطنًا، وكونه هاديًا لا يعني استحالة انتساب صفة (المضِلّ) إلى ذاته. فهو ظاهر وباطن، وهو هادٍ ومضلٌّ مع عدم كونِه محدودًا بأيّ صفة من هذه الصفات وكونه فوقها جميعًا.

«إنّ الذي أفادَه الشهودُ الأتمُّ الأعلى والمعرفةُ المحقّقةُ الكبرى في شأن الحقّ من حيث محضُ ذاته هو أنّها، باعتبار إطلاقها، لا

---

(1) المصدر نفسه، نص 10، ص30. والمراد من الاسم الاسم العرفاني بالمعنى العلمي.

يتعيّن عليها حكمٌ بسلبِ شيءٍ عنها، أو إثباتِه لها، أو الجمعِ بين السلب والإثبات، أو الحصرِ في ذلك الجمع أو غيره من الأوصاف كتعقّلِ اقتضاءِ إيجادٍ أو غيرهما؛ لأنّه لا ينحصر شأنُها في شيءٍ من ذلك وسواه؛ بل له التحقُّقُ والقبولُ بالذات جميعَ ذلك وأضدادَها أيضًا من الأحكام والأوصاف حالَ ثبوت كلِّ ما وُصِفَت به لها»[1].

وعليه، فإذا قيل لا يمكن نسبة حكم إلى ذات الحقّ تعالى فالمقصود هو الأحكام والصفات الخاصة والمقيَّدة التي تُنسب إلى التعيّنات والتي لها مقابل لا يمكن أن يُنسب إليها نظرًا إلى كونها محدودة ومقيّدة: «[الغيب] الحقيقيّ هو حضرة ذات الحق وهويّته... ومن المتّفق عليه أنّ حقيقته لا يحيط بها أحدٌ سواه؛ لأنّه لا يتعيّن عليه حكمٌ مخصوصٌ ولا يتقيّد بوصف»[2].

وبعبارة أخرى: المراد من الحكم في هذه العبارات الأحكام المألوفة والخاصة التي تُنسب عادةً إلى الأمور المتناهية، ولمّا كان الأمر اللّامتناهي ذا نسبةٍ واحدةٍ إلى كافّة الأمور المتناهية فنسبته إلى كافة الأحكام التي يمكن أن تُنسب إليه هي نسبة واحدة. وعليه، فالمراد من الأحكام التي تُنفى عن مقام الذات الأحكام الخاصّة التي لها مقابل والتي توجب التنزّل عن مقام الذات؛ لأنّ مقام الإطلاق الذاتيّ يشمل كافّة الأحكام ومقابلها ونسبته إليها جميعًا واحدة «... الغيب الذاتيُّ المجهولُ النعتِ الذي لا يصحّ عليه حكمٌ مخصوصٌ ولا تعيّن له... صفةٌ مميزةٌ من وحدةٍ أو كثرةٍ أو غيرهما»[3].

---

(1) صدر الدين القونوي، **شرح أربعين حديثًا**، تحقيق: حسن كامل بيلماز، قم، انتشارات بيدار، چاپ اول، 1372 هـ ش.، ص63.

(2) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص103.

(3) المصدر نفسه، ص105.

مضافًا إلى أنّه بالإمكان أن نلحظ عبارات متعدّدة في المصادر العرفانيّة تدلّ على أنّ الأحكام التي تتلاءم مع مقام الذات، ولا توجب تنزّل مقامها، وليست مطروحةً في مقام التعيّنات، يُمكن نسبتُها إلى المقام الإطلاقيّ للذات. وتصنف في هذه الخانة أحكامٌ كالوحدة الحقيقيّة، الإطلاق المقسمي، البساطة الإطلاقيّة، الوجوب الإطلاقيّ، والتشخّص الإطلاقي. ومثال ذلك ما ذكره أبو حامد تركة في **قواعد التوحيد** من انتساب صفة الوجوب إلى ذات الحقّ، وأنّه لا ينافي ذلك الإطلاق المقسميّ لذلك المقام، ولا يوجب تنزّل مقام الذات. ثمّ إنّ صائن الدين تركة يضيف إلى هذا تحليلًا فلسفيًّا فيقول: إنّ مفهوم الوجوب هو في الأساس من المعقولات الثانية المنتَزَعة من حاقّ الذات ولا توجب تَنَزُّل مقام الذات، ولذا لا يمكن النظر إليه كتعيّنٍ وتقيّدٍ يُحكم به على الذات بحكمٍ خاص. ونتيجة هذا الكلام أنّ أحكامًا كالوحدة المطلقة، التشخّص الإطلاقيّ، الإطلاق المقسمي، وغيرها، هي حيثيّاتٌ من جنس المعقولات الثانية تصدق على الحقّ في مقام الذات:

«فلئن قيل إنّ الحقيقة المطلقة لو كانت واجبةً لذاتها قائمةً بنفسها، لما كانت مطلقةً بل كانت مقيدةً بالوجوب الذاتي. قلنا: إنّ الحقيقة المطلقة من حيث هي مطلقةٌ قد تكون لها أحكامٌ ضروريّة لا تخرجها عن حدِّ الإطلاق ولا توجب تقيدها بشيء منها في الأعيان»[1].

ويذكر صائن الدين تركة في شرحه هذه العبارة عن أبي حامد تركه: إنّ كلّ حكم مأخوذٍ من معنًى وقيدٍ خارجٍ عن الذات؛ أي من

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص246 ـ 247؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفة ايران، مصدر سابق، ص98.

مجموعة التعيّنات، يجعل الذات تتنزّل عن مقام الإطلاق واللاتناهي للتعيّن في المراتب، وأمّا لو انتُزِعَ الحكمُ من حاقّ الذات بنحوٍ يُخبر عن اندماجها (التعيّنات) في الذات دون أن يحكي عن تعيّنٍ وتقيّدٍ للذات، ففي مثل هذه الحالة لا يكون الحكم موجبًا للتقيّد والتنزّل لحضرة الحق عن المقام الإطلاقيّ:

«إنّ الطبيعة المطلقة من حيث هي مطلقة قد تكون لها أحكام ضروريّة لا تخرجها عن حدِّ الإطلاق، فإنّ الأحكام إنّما تكون مخرِجةً الطبيعة عن إطلاقها إذا كانت زائدة عليها حاصلةً باعتبارِ معنًى زائد في الخارج، ويكون تحقّقها وتعلّقها إنّما هو بالقياس إلى ذلك المعنى الخارجي، أمّا إذا كانت من الاعتبارات العقليّة الحاصلة لها بالقياس إلى نفسها بدون اعتبار معنًى زائد يشوب صِرفة الإطلاق به ولا نسبة خارجيةٌ تورث إضافة التقيّد إليه لا يُخرِج الطبيعة بشيءٍ منها عن حدِّ إطلاقها الخارجي»[1].

مضافًا إلى الأحكام الإطلاقيّة، يَذكُرُ العرفاء أنّ الكمالات الإطلاقيّة يمكن أن تُنسبَ أيضًا إلى مقامِ الذات، دون أن تكون موجبةً للتنزّل من ذلك المقام، وبناءً عليه ففي مقام الذات توجد كمالات كالعلم، القدرة، الحياة وغيرها ولكن بنحوٍ إطلاقيّ. نعم، وكما سوف يأتي في العنوان القادم، الصفاتُ في هذا المقام حاضرةٌ بصورة مندمجة وغير متمايزةٍ عن بعضها (المراد من عينيّة الصفات للذات في الفلسفة هو هذا النوع من الاندماج) وفي العرفان يُطلق على هذا النوع من الصفات (الأسماء الذاتيّة). والمراد من الاسم في هذا التعبير ليس الاسم العرفانيّ الذي يحكي عن نوعٍ من التعيّن،

---

(1) المصدران نفساهما: بوستان كتاب، ص246 ـ 247؛ انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، ص98.

ولذا، وبلحاظ الاجتناب عن سوء الفهم، سوف نستخدم تعابيرَ نحو: الشؤون الذاتيّة، أو الشؤون الإطلاقيّة، للتعبير عن هذه الكمالات.

يذكر المحقِّق الجندي في بحثٍ له عن الحمد وأنواعِه أنّ الحامدَ والمحمودَ من أوصاف الحق تعالى. ثمّ، في مقام الإجابةِ عن الإشكال بأنّ نسبة هذه الأوصاف إلى الحقّ تعالى مع الالتزام بعدم قبول مقام الذات للأحكام يستلزم التناقض، يقول: إنّ الصفة المسلوبة عن مقام الذات هي التي تكون موجبة للتمييز والتنزّل عن ذلك المقام وهذا يتحقّق في مقام التعيّنات، ولكنّ مقامَ الإطلاق الذاتيّ هو نعتٌ إطلاقيٌّ لا تمييزيّ:

«أن يَحمَدَ نفسَه من حيث هويّتُه العينيّة واللّاتعينيّة، وإطلاقُه، وغيبُ ذاته، وغيبةُ الغيبيّة. ويتّحدُ الحمدُ والحامدُ والمحمودُ في هذا المقام... قد يقال: إنّه لا حمدَ من هذه المرتبة، والمراد نفيُ النعت وسلبُ تَميُّزِ الحمدِ عن الحامد والمحمود. والحقُّ أنّه يُعرَفَ ويُحمَدَ بإطلاق حمدِ الحمدِ الذاتيِّ المطلقِ مجملًا»[1].

وللجنديِّ بيانٌ مشابهٌ في ما يرتبط بصفة العلم فيقول: إنّ علمَ الذّات بالذات من الأوصاف الكماليّة للحقّ تعالى قبل التنزّل (أي في مقام الذات). ولذا يمكن الحديث عن صفة العلم في هذا المقام الإطلاقي ولكن بنحوٍ يكون علمُ الحقِّ في هذا المقام من نوعِ العلم الوجوديّ أي بمعنى عدم الغيبة؛ ولذا هو عينُ الذّات أيضًا وليس مصداقًا للعلم في الممكنات بمعنى النسبة العلميّة أو الإضافة الإشراقيّة العلميّة، يقول:

«فإنْ قيل: العلم الذاتيّ عينُ الذات فلا يكونُ، من هذا الوجه،

(1) الجندي، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص29.

غيرَها فلا يمتنعُ على العلم الذاتي الإحاطةُ بالذات، قلنا: فعلى هذا لا تكون الإحاطةُ للنسبة العلميّة من حيث هي كذلك، بل تكون الإحاطة للذات، ومرادُنا قصورُ النسبة العلميّة في حقيقتها، من كونها نسبةً من النسب الإلهيّة، عن الإحاطة بكنهِ الذات المطلقة»[1].

ويذكر الفناري، في شرحه عبارة القونوي: «حياته وقدرته عين علمه»، والتي تشير إلى عينيّة الصفات الكماليّة للحقّ في مقام الذات، التالي: «كان حياتُه وقدرتُه إذا اعتبرنا في ذاتِه من حيث هو على كمال إطلاقها و... أنّ المطلقات التامة إذا تلاحقت اتحدت فيكونان عينَ علمه»[2].

ويظهر من هذا البيان أنّ أوصافَ الحقِّ تعالى في مقام الذات بعضَها عينُ بعضها الآخر. وهذا هو اتِّحادُ الصفات في مقام الذات وهي التي يُعبّر عنها بالشؤون الذاتية. وبناءً عليه فتمام هذه الصفات ثابتة في مقام الذات بنحو الإطلاق، وبالإمكان ملاحظة موارد مشابهة لهذا في سائر المصنَّفات العرفانية، فهذا القونوي يشرح هذا المطلب بالنحو التالي: «... إنّها في التحقيق الأوضح شؤونُ ذاتِه الكامنة في إطلاقه وغيب هويّته»[3].

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنّ الشؤونَ الذاتيّة لحضرة الحق التي هي في مقام الذات، هي بنفسها مبدأ ظهور الأسماء، وبعبارة أخرى: باعثٌ لظهورِ الذاتِ بحسبها: «الوجود المطلق... له أحوال

(1) المصدر نفسه، ص43 ـ 46.

(2) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص212؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص79.

(3) **كتاب الفكوك**، مصدر سابق، ص253، والتحقيق الأوضح إشارة إلى كشف العارف في مقام التجلي وهو بنحو حق اليقين.

يسمُّونها بهذا الاعتبار شؤونًا ذاتية لاقتضائها أن يظهر الذات بحسبها»[1] وسوف نتعرّض لهذا المطلب في الفصول القادمة.

ويذكر المحقّق القونوي في مسألة الوحدة الحقيقيّة لحضرة الحقّ أنّها وصفٌ إطلاقيٌّ له ويقول: كلَّما أُطلقت مفردة الوحدة لا تدل على الوحدة بالفهم العادي:

«إنّ الحقَّ هو الوجودُ المحض الذي لا اختلاف فيه وإنّه واحدٌ وحدةً حقيقيةً لا يُتعقَّل في مقابله كثرة... وقولنا: وحدةٌ، للتنزيه والتفهيم والتضخيم لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحوِ ما هو متصوَّرٌ في الأذهان المحجوبة»[2].

ختامًا لا بدّ من الالتفات إلى أمرٍ وهو أنّه كما إنّ العلم الممكنَ بمقام إطلاق الذات يكون بصورة إجماليّةٍ فقط ولا يكون بصورةٍ تفصيليّةٍ أبدًا، فالأحكام الإطلاقيّة، وكذلك الكمالات الإطلاقيّة، لا تكون معلومةً لأحدٍ بطَورٍ تفصيلي، وما هو معلوم منها ليس إلّا الصورة الإجماليّة.

الأحكام والصفات الاندماجيّة للذات:

بعد أن أثبتنا رأي أعلام العرفان النظريّ وحاصله أنّ للأحكام الإطلاقيّة والصفات الكماليّة الإطلاقيّة معنًى في مقام الذات ونسبتِها إليها، يأتي دور البحث عن الموضوع التالي: إنّ هذه الأحكام والصفات الكماليّة الإطلاقيّة كالوحدة، التشخّص، الوجوب، العلم، القدرة، وغيرها الثابتة للحقّ في مقام الذات، ما هي علاقتها من

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص257؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص 110.

(2) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 20، ص69؛ النص 19، ص63 ـ 64.

ناحيةٍ وجوديّة بالحقّ تعالى، وكيف تثبت في ذلك المقام؟ فهل هي كالوجودات الزائدة على الذات كالقدماء الثمانية؟ وإذا لم تكن كذلك فكيف يمكن بيان حضورها في مقام الذات؟

ذكر الباحثون جوابًا عن هذا السؤال بأنّ الحقَّ تعالى في مقام الذّات وجودٌ بحتٌ بسيطٍ بلا تعيُّنٍ وجميعُ الصفات الكماليّة موجودة فيه بنحو اندماجيّ. وكما ذكرنا سابقًا كلّما كانت المرتبة الوجوديّة أعلى وكلّما كانت الدرجة الوجوديّة أشدّ كانت واجدةً كمالات أعلى وأشدّ بهذا المقدار، وبهذا المقدار تتحقّق الكثرات منه، وكافّة هذه الكمالات موجودةٌ فيه بنحو اندماجيّ ومتَّحدة مع بعضها. والذات اللّامتناهية للحقّ نفسُها ووجودُه الإطلاقي قابلان للتصوّر في أعلى درجة وجوديّة، أي الإطلاق وعدم التناهي. ولذا كانت أعلى درجة من الكمالات، أي كافّة الكمالات، بنحو إطلاقيّ دون زيادةٍ ثابتة للذات، بمعنى أنّ الأحكام والكمالات الإطلاقيّة موجودة بوجوده نفسه ولا زيادة فيها على الذات نفسه؛ بل إنّ إطلاق الوجود وكونَه صرفًا موجب لكون هذه الصفات جميعًا وأحكامُها موجودةٌ بذلك الوجود نفسِه دون تمييز بينها، فهو وجود واحد، وتشخّص وإطلاق وعدم تناهٍ و... ومثل هذه العلاقة بين الأحكام والصفات الكماليّة وبين الذات هي التي يُعبَّر عنها بالحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة.

وقد ذكرنا سابقًا أنّ علاقة الحقّ تعالى بالكثرات الإمكانيّة كعالم العقل أو عالم المادة تُبَيَّنُ من خلال استخدام مفهوم الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة. أمّا هنا فما نريده هو بيان علاقة الحقّ تعالى بالصفات والأحكام الإطلاقيّة في مقام الذات على أساس مفهوم الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة.

وكما ذكرنا فإنّ الحيثيّات التقييديّة (سواء أكانت اندماجيّة، شأنية، أم نفادية) لا توجب التكثّر في الواقع ويمكن لواقعٍ وجودي

واحد أن يحويَ حقائقَ مختلفة بهذا النحو، دون أن يلزم التكثر في الذات.

ولأجل مزيدِ بيانٍ حول نظريّة العرفاء لهذا النحو من العلاقة بين الذات المطلقة وأحكامها وصفاتها، نشير إلى موردٍ مشابِه في النظام الفلسفيّ الصدرائي. فقد ذكروا في الفلسفة الإسلاميّة في ما يتعلّق بالمعقولات الثانية الفلسفية أنّ الوجود الأصيل هو بوجوده نفسه، واحدٌ، علّةٌ، بالفعل، وغير ذلك. فكذلك الحال هنا؛ فتكثّرُ هذه النسب أي المعقولات الثانية لا يوجب تكثّرَ الواقع. وإن كان بعضُهم يعتقد أنّ عروض المعقولات الثانية ذهنيٌّ واتِّصافها خارجي. ولكن الذي يظهر من كلام صدر المتألهين أنّ عروض هذه المفاهيم خارجيٌّ أيضًا. وهنا نقول إنّ خارجيّة كلٍّ شيء بحسب ذلك الشيء (أي العينيّة وكون الشيء خارجيًّا هو مقولة تشكيكيّة ذات مراتب)، لا أنّ الذهن يصف الشيءَ الخارجي بالفعليّة العليّة وأمثال هذه الصفات، دون أن يكون لهذه المفاهيم ما بإزاءٍ في الخارج، بل هذا الوجود الأصيل نفسه بصرف وجوده، توجد كافّة هذه الصفات فيه بنحو اندماجيّ ودور الذهن انتزاعها. فتمام هذه الحقائق موجود بنحو اندماجيّ ودون أيّ كثرة بالوجود الأصيل نفسه وعندما تأتي هذه المفاهيم إلى الذهن تصبح متكثّرة وبصورة مفاهيم انتزاعيّة وتحليليّة وهي التي يطلق عليها المعقول الثاني. وبعبارة أخرى: لا بد من أن تكون هذه الأمور موجودةً في الخارج حتّى يتمكّن الذهن من انتزاعها. وعليه، فالمعقولات الثانية الفلسفيّة موجودةٌ بالوجود الأصيل نفسه ولا يؤدّي تكثّرها إلى تكثّر الواقع. وبعبارة أخرى: كلّ وجود يتحقّق معه خصوصيّاته الوجوديّة كالفعليّة، المعلوليّة، الوحدة وغيرها بنحو اندماجيّ وبلا حاجة إلى إضافة شيء.

وعلى هذا لو كان الوجود غيرَ متناهٍ، فخصوصيّاته أيضًا سوف

تكون لا متناهية ولا بد من أن تكون هذه الخصوصيّات غير المتناهية فيه، ومثال ذلك: التشخّص الذي هو لازمُ كلِّ وجود لا بد من أن يكون في هذا الوجود بصورة لا متناهية وهو ما يعبّر عنه بالتشخص الإطلاقي. وكذلك الحال في مورد الوحدة، فالوجود مساوق للوحدة، فلا وجود بِلا وحدة، ولكن لمّا كانت وحدة كلِّ وجود بحسب ذلك الوجود نفسه فوحدة الوجود غير المتناهية لا متناهية. فمَن التزم بوجود الوجود اللّامتناهي لا بد من أن يُثبت له هذه الأحكام والصفات ولذا كانت هذه المفاهيم نموذجًا جيدًا لإدراك نوعِ الارتباط الذي هو حيثيّة اندماجيّة، أي الصفات والأحكام الإطلاقية للحق مع ذات الحق تعالى. نعم، ما تعرَّضنا له من مصطلحاتٍ كالاندماج، الاندراج، الاستجنان. وغيرها هي تعابير مستخدمة من قبل العرفاء في هذا المقام وتَبِعَهم على ذلك صدر المتألّهين.

وقد أشرنا في بحث التجلّي إلى أنّ النسب المندمجة في مقام الذات تَظهر عند التجلي بصورة نسب تفصيليّة ومتمايزة. وعليه، تكون النسب في مقام التجلي من النوع الإشراقيّ المتمايز البارز لا الاندماجي. أي أنّها، مضافًا إلى انفصال بعضها عن بعضها الآخر وتمايزها، فإنّها تكون بارزةً بلحاظ الواقع الذي كانت كامنة فيه. وعليه، فهذه الصفات والأحكام التي كانت في مقام الذات بصورة نسب اندماجيّة هي في مقام التجلي بصور متمايزة، بارزةٍ وإشراقيّةٍ. نعم، مع الالتفات إلى أنّ ما كنّا نبحث عنه في بحث التجلي بُحث عنه في مقام حضور الوحدة والكثرة. وأمّا بحثنا الفعليّ، أي حضور الصفات والأحكام في مقام الذات، فنطرحه في مقام حضور الكثرة في الوحدة أو حضور المفصّل في المجمل.

والقاعدة الفلسفيّة الأخرى التي قد تساعدنا على فهم بحثنا

الفعلي هي قاعدة (بسيطُ الحقيقة). وقد أشرنا سابقًا إلى أنّ قاعدة: (بسيطُ الحقيقةِ كلُّ الأشياءِ وليس بشيء منها) قد تُقرَّر بنحوين، وبعبارة أخرى: يمكن البحث عنها في مقامين:

الأوّل: إنّ حقيقة البسيط أنّه له حضور في تمام شؤونه كما هو الحال في النفس الإنسانيّة كحقيقةٍ بسيطة لها حضور في تمام قواها أي العقل، الحس، والخيال بنحوِ حضور الوحدة في الكثرة، وبعبارةٍ أخرى: حقيقةُ البسيط في كلِّ مقام هي عين ذلك المقام؛ فالنفس في مقام العقل عقل، وفي مقام الخيال خيال، وفي مقام الحسّ حس. وهذا المقام من البحث حول القاعدة السابقة يوضح كيفية حضور الوحدة في الكثرة في ظاهرة التجلّي.

وأمّا التقرير الثاني أو المقام الثاني من البحث حول هذه القاعدة: فهو حول كيفيّة حضور الكثرة في الوحدة أي البحث الحالي. وفي هذا المقام يقال: حقيقة البسيط أنه يحتوي على كافّة الحقائق. فالنفس مثلًا في مقامها الإطلاقي أي في المقام الذي لا تتمايز القوى النفسيّة في ما بينها فهي تحتوي على قِوى العقل، والحس، والخيال. وهنا لا يمكننا الحديث عن قوًى متمايزة؛ لأنّ تكثّرها مستلزم خروجها عن مقام البَساطة المطلقة للنفس. فالنفس في مقام وحدتها تحوي كافّة القوى بنحوِ إطلاقيّ واندماجيّ. وعليه، يكون المراد من قاعدة: (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها) في مقام الذات، أنّ كافّة الأشياء حاضرة في حقيقة الوجود البسيط بنحو اندماجي. فحقيقة البسيط أنه بوجوده نفسه يحوي كلّ شيء دون أي تكثّر أو تمايز في وجودها. ونورد مرة أخرى النصوص المفيدة في هذا المجال:

«إنّ صفاته تعالى عين ذاته... على نحوِ يعلمه الرّاسخون في العلم من أنّ وجوده تعالى الذي هو حقيقته عينها هو بعينه مصداق

صفاته الكمالية ومظهر نعوته الجمالية والجلالية، فهي على كثرتها وتعددها موجودة بوجود واحد، من غير لزومِ كثرةٍ، وانفعالٍ، وقبولٍ، وفعلٍ. فكما إنّ وجود الممكن عندنا موجودٌ بالذات والماهيّة موجودة بعين هذا الموجود بالعرض...، فكذلك الحكم في موجوديّة صفاته تعالى بوجود ذاته المقدس، إلّا أنّ الواجب لا ماهية له»[1].

«بل وجودُه الذي هو ذاته هو بعينه مَظهرُ جميع صفاته الكماليّة من غير لزومِ كثرةٍ وانفعالٍ وقبولٍ وفعلٍ، والفرق بين ذاته وصفاته كالفرق بين الوجود والماهية في ذوات الماهيات...»[2].

ولو أغمضنا العين عن الأمثلة والأبحاث الفلسفيّة المشابِهة فقد ذكر العرفاء لتقريب هذه الفكرة إلى الذهن أمثلةً ملفتة وإن لم تكن غيرَ ذاتِ ارتباطٍ بالبحث الفلسفيّ:

أمّا المثال الأوّل فهو مثال العدد؛ فبناءً على الرياضيّات القديمة ليس الواحد عددًا، بل العادّ يجدُ في تكرار الواحد حدوث الأعداد. فالاثنان يعني تكرار العادّ مرة... والعرفاء، واستنادًا منهم إلى دور الواحد من بين الأعداد، لا يرونه إلّا تكرارًا وإيجادًا للأعداد. ففي مثل هذه الحالة الواحد يبقى واحدًا بل يملك بالقوة القدرة على تكثير تمام الأعداد، وبناء عليه ففي هذا المقام الواحد نصف الاثنين، وثلث الثلاثة وغيره. وعليه، فالواحد بدون تكثرٍ وتميّزٍ وقبلَ أن يتبدّل إلى سائر الأعداد يحوي في داخله نسبًا لانهائية بنحو اندماجي دون أن يوجب ذلك تعدادًا أو زيادة فيه (النصف من الاثنين، والثلث من الثلاثة، ربع الأربعة...) وقد استفاد العرفاء من

(1) **المشاعر**، مصدر سابق، ص54 ـ 55.

(2) **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص 38.

هذا المثال في مقام الذات وفي مقام التعيّن الأول لبيان كيفيّة الحضور الاندماجيّ للكثرات في هذين المقامين.

والمثال الآخر هو البذر الذي يَملك قابليّة النمو ليصبح شجرة، ويرى العرفاء هنا، ومع قطع النظر عن الجوانب المبعِّدة للمثال، أنّ كافّة التفاصيل والكثرات المستقبليّة لهذه البذرة، أي ما يمكن أن تتبدّل إليه، موجودة في البذرة بصورة كامنةٍ. وللمحقّق المعروف صدر الدين القونوي بيانٌ حول كيفيّة علم الحق بالكثرات التي لديه بالاستفادة من المقال المذكور أعلاه، فيرى القونوي أنّ علم الحق يُبحث في مقامين: مقام الإجمال (الذات) والتفصيل (التجلي). والعلم والتعقّل في مرتبة الذات ومقامها هو من باب تعقّل تمام المفصّلات في المجمل واستهلاك الكثرات في الوحدة؛ لأنّ الحق تعالى يحوي كلّ شيء في مقام الذات بنحوٍ اندماجيّ، كما في التفصيلات المستقبليّة لبذرة النبات المتحقّقة فيها بنحو اندماجيّ فهي تتعقّل من باب شهود المفصَّل في المجمل[1].

«... أحدهما تعقّلها من حيث استهلاك كثرتها في وحدة الحقّ وهو تعقّلُ المفصَّل في المجمل، كمشاهدة العالمِ العاقلِ بعين العلم في النواة الواحدة ما فيها، بالقوّة، من الأغصان والأوراق والثمر الذي حصل في كلّ فردٍ من أفراد ذلك الثمر ما في النواة الأولى»[2].

وللعارف جامي تلخيص مناسب للمباحث المطروحة هنا، فقد ذكر في مقدِّمة **أشعة اللمعات** وهو شرح **لمعات العراقي** في بيان أصول وقواعد العرفان النظريّ، أحدَ أهمّ الأصول بالنحو التالي:

---

(1) تشابه هذه المرحلة بحث ملّا صدرا عن علم الحق بالأشياء قبل إيجادها والتي هي بنحو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي.

(2) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص1، ص9.

«المراد من الشؤونات الذاتيّة والتي يُطلق عليها الحروف العاليات[1]. النسب والاعتبارات المندرجة في الذات: اندراج اللوازم في ملزوماتها لا اندراج الأجزاء في الكلّ سواء كانت الأجزاء عقليّة أو خارجيّة ولا اندراج المظروف بالظرف. والمراد من اندراجها في الذات كونها بالحيثيّة التي لم تخرج من القوّة إلى الفعل[2]؛ لأنّ اندراج النصفيّة والثلثيّة والربعية في العدد واحد قبل أن تقع في الاثنين والثلاثة والأربعة. وهذه النسب الاعتبارات تظهر بعد ظهورها في مراتب التفصيلات. كالنصفيّة والثلثيّة والربعيّة في العدد واحد قبل أن تظهر الأعداد، فهذه النسب التي تخرج من القوّة إلى الفعل يُطلق عليها الآثار والأحكام الخارجيّة»[3].

وفي اللّوائح نجد التعبير التالي:

«ليس المراد من اندراج كثرة الشؤون في وحدة الذات اندراج الجزء في الكلّ أو اندراج المظروف في الظرف، بل المراد اندراج الأوصاف واللّوازم في الموصوف والملزوم، كاندراج النصفيّة والثلثيّة والربعيّة والخمسية وإلى ما لا نهاية له في ذات العدد الواحد؛ لأنّ هذه النسب مندرجة فيه ولا ظهور لها أصلًا ما دام لم تقع بتكرار الظهور في مراتب الاثنين والثلاثة والأربعة والخمسة»[4].

---

(1) تطلق الحروف العاليات على مقام الذات وعلى مقام اليقين الأول.

(2) القوة أضعف من الفعل في الفلسفة وأمّا القوة هنا فهي أقوى من الفعلية، لأنّ مرحلة الكمون والاستجنان ـ وهي مرحلة القوة ـ أعلى وأشد وأتم بلحاظ المرتبة.

(3) عبد الرحمن الجامي، **أشعة اللمعات**، تحقيق: هادي رستگار مقدم گوهرى، قم، بوستان كتاب، چاپ اول، 1382 هـ ش.، ص 36 ـ 37.

(4) عبد الرحمن الجامي، **لوايح در عرفان وتصوف**، بكوشش محمد حسين تسبيحي، بى جا، كتابفروشى فروغى، بى تا، اللّايحة 18، ص 36 ـ 37.

وفي مورد الوجود نقول: الوجود مساوق لكمالاته وكلُّ كمالٍ لا بد من كونه عينَ الذات، وكلّما كان الوجود أقوى كانت الكمالات أكثر وأقوى؛ ولذا لا بدّ من أن تكون الكمالات الوجوديّة الإطلاقيّة مطلقة. وبهذا يظهر أنّ الأحكام الإطلاقيّة ثابتة للحقّ تعالى وكذلك الصفات الإطلاقيّة.

والملاحظة المهمة التي أشارت إليها النصوص المذكورة أعلاه بشكل غير مباشر هي أنّ الارتباط بين النسب والشؤون الذاتيّة مع الذات المطلقة للحق لا بدّ من أن تتضمّن نوعَ تأخّرٍ للنسب عن الذات وتقدّم للذات على النسب. وبعبارة أخرى: هذه الشؤون والنسب جميعًا شؤونُ ذاتٍ واحدةٍ ترتبط بها تمامًا، مع عدم تصوّر تعدّدٍ وتكثّرٍ في مقام الذات بسبب حضورها، فتأخّرها بلحاظ الرتبة عن مقام الذات أمر لا شك فيه. ويعبِّر ملّا صدرا عن هذا النوع من التقدّم والتأخر بالتقدّم بالحقيقة والمجاز. نعم، استخدم ملّا صدرا هذا الاصطلاح لبيان علاقة الماهيّة بالوجود؛ إذ إنّ الماهية الاعتباريّة متأخِّرة بالمجاز عن الوجود الأصيل، والوجود الأصيل متقدِّم بالحقيقة عن الماهيّة الاعتباريّة، ولكنّ مثل هذا التقدّم والتأخّر موجودٌ في كلِّ حقيقة تتحقّق بالحيثيّة التقييديّة بلحاظ الواقع الذي ثبتت له تلك الحيثية. مضافًا إلى ذلك، فإنّ صرف عنوان الحيثيّة يدل على أنّه لا بد من وجود واقع أولًا حتّى يمكن للحيثيّات التقييديّة أن تكون موجودة بوجوده. وعليه، ففي الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة لمَّا كانت الذات متحقّقة كانت النسب والشؤون كذلك متحقّقة، أي لمَّا كان الحقُّ موجودًا كانت الوحدة الحقيقيّة، الإطلاق الحقيقيّ، الوجوب الإطلاقيّ، العلم الإطلاقيّ، القدرة الإطلاقيّة، وغيرها موجودة. وعليه، يجري بحث التقدّم والتأخّر بالحقيقة وبالمجاز الذي هو من أحكام الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة هنا أيضًا.

ويؤكّد صدر المتألّهين على أنّ الحديث عن عينيّة الصفات للذات لا ينبغي أن يوهِم أنّ الصفات ليست شيئًا سوى الذات دون تأخّر وثانوية، أي لا ينبغي تفسير علاقة الصفات بالذات في ظِلّ أصلِ عينيّة الصفات للذات بنحو العينيّة التامة أو بعبارة أخرى، التساوي الكامل. وعليه، فكافّة الأحكام والصفات الإطلاقيّة ثابتةٌ للذات بنحو اندماجيّ، دون أن توجب أيَّ تكثّر، وعلى الرغم من ثبوت التقدّم والتأخّر بالحقيقة بحسب التحليل العقلي إلّا أنّ ذلك ليس بالنحو الموجِب لبروز التكثّر في الوجود. فهذا التقدّم والتأخّر بمعنى أنّ الذاتَ موجودةٌ حقيقةً، مع كون النسب موجودة بشكل مجازيّ واعتباريّ، وبعبارةٍ أخرى: الذات موجود أولًا وبالذات، والنسب موجودة ثانيًا وبالعرض.

وختامًا يمكننا تلخيص خصوصيّات النسب الاندماجيّة بالنحو الآتي:

1 ـ هذه النسب الإطلاقيّة، وكما تقدّم توضيحه، ذاتٌ لا نهاية لها ومطلقةٌ بالإطلاق المقسمي. وهذه الأحكام الإطلاقيّة من ضروريّات الذات ولازمةٌ لوجودها ولا تُخرِجها عن حدِّ الإطلاق.

2 ـ هذه النسبة هي من النسب والحيثيّات الاندماجيّة للذات، بمعنى أنّها مندرجة وكامنة داخل الذات.

3 ـ هذه النسب المندمجة لا تظهر في هذه المرتبة ولم تصل إلى مرتبة الإضافة الإشراقيّة وبالاصطلاح ليست هي اسمًا حقيقيًّا عرفانيًّا. وبعبارة أخرى: هذه الأحكام والصفات نسبٌ اندماجيّة ولكنّها ليست نسبًا إشراقيّة. وعبارة (لا اسم لها ولا رسم في مقام الذات) إشارةٌ إلى هذا المعنى.

4 ـ هذه النسب متأخّرة عن الذات بالتقدّم والتأخّر بالحقيقة والمجاز ويستنتج من ذلك:

أ ـ إنّ هذه النسب كافّة موجودة بالمجاز، وثانيًا، بالعرض، مع أنّ الذات المقدَّسة للحقّ تعالى موجودة أولًا وبالذات. فوجودها الثانوي بسبب حضورها بالذات لا يوجب تكثّر الذات.

ب ـ إنّ هذه النسب، وإن كانت موجودة بشكل مجازي، ولكن لا بمعنى أنّه ليس لها أيُّ واقع. بل ذكرنا سابقًا أنّ الأمور المجازيّة هي الأمر نفسه واقعًا.

5 ـ كما إنّ علم المخلوق بذات الحق هو من نوع العلم الإجماليّ فقط، كذلك العلم بهذه النسب إجماليّ أيضًا، أي لا طريقَ لنا لمعرفة كنه حقيقة هذه الأحكام والصفات، ولكن يمكننا القول بوجودها وتحقّقها في ذات الحق، وحيث كانت هذه النسب موجودة تبعًا للذات أي ثانيًا وبالعرض فالعلم الإجمالي بتحقّق الذات مستلزم للعلم الإجماليّ بها أيضًا، أي متى علمنا بتحقّقِ حقيقةٍ كالذات المقدّسة للحقّ تعالى بالعلم الإجمالي فلهذا العلم نتائج ولوازم مثل أنّ هذه الحقيقة حقيقةٌ وحدانيّة ووحدتها من السنخ الإطلاقي و...إلخ.

6 ـ إنّ هذه النسب والأحكام متَّحدة في ما بينها، أي بما أنها كانت موجودة في الذات وبما أنه لا تعدّد ولا كثرة في الذات؛ فلذا كانت متّحدة بالذات وبوحدة الذات. ويُطلق العرفاء على هذا المعنى اصطلاح: (تلاحق الصفات الإطلاقيّ للحق في مقام الذات): «كان حياته وقدرته إذا اعتبرنا من حيث هو على كمال إطلاقها و... أنّ المطلقات التامة إذا تلاحقت اتّحدت فيكونان علمه»[1].

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص217؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص79.

أسامي مقام الذات:

تظهر ضرورة البحث في الأسماء المتنوّعة لمقام الذات، عندما نلحظ أنّ استخدام العرفاء الأسامي المتعدّدة والمتنوّعة في كلماتهم يُراد به الإشارة للحقائق والمراتب المختلفة. ومثال ذلك أنّهم ذكروا في العرفان النظريّ أكثرَ من تسعين اسمًا للإشارة إلى حقيقةٍ يُطلقون عليها (النَّفَس الرحماني). وفي مقام الذات وحده استخدموا أكثر من عشرين اسمًا.

وتظهر أهميّة هذه المسألة عندما نلحظ في النصوص العرفانيّة اصطلاحاتٍ تُطلَق على حقيقةٍ (كالتعيّن الأول) وأخرى على حقيقةٍ بمرتبةٍ أخرى (كالتعيّن الثاني). بل ثمّة اصطلاحات مشتركة بين مقام الذات والتجليّات الإمكانيّة، وعلى أيّ حال فإنّ تعدّد الأسامي الشائع في النصوص العرفانيّة يرجع إلى سببين:

الأوّل: أنّ الحقائق التي يشاهدها العرفاء ويريدون توصيفها للآخرين هي حقائق في أعلى المراتب وأشدها وهذا يشكّل سببًا لملاحظة هذه الحقائق بلحاظات متعدّدة. وكلُّ عارف، وبلحاظ جهة من هذه الجهات، يُطلِقُ على الحقيقة اسمًا خاصًّا.

والثاني: أنّ العرفاء استقرضوا اصطلاحاتهم من مصادر متعدّدة ونسبوها إلى حقائق مشهودة. فكثيرًا ما يلجأُ العارفُ إلى بعض المفردات الموجودة في لغة الشرع، والفلسفة، أو العرف. والمعارف الموجودة في تفسير الأسامي من قِبَل العرفاء مهمّة للغاية وهي سببٌ للحدِّ من الاشتباهات الحاصلة بسبب المغالطات اللفظيّة.

أ ـ الأسماء الناظرة إلى غيبة الحق تعالى:

لو أردنا تصنيف الأسماء المستخدمة في مقام الذات بحسب

جهاتها، فإنّ أول جهة هي غيبة الحق في مقام الإطلاق المقسمي، وبواسطة هذه الجهة تُطلق عليه أسماءٌ متعدّدة، كالغيب المطلق، هو. وهو ضمير يشير إلى: الغائب، ذات غيب الغيوب، غيب الهوية، الكنز المخفي، عنقاء المغرب، الغيب المكنون، الغيب المصون.

نعم، هذه الأسماء لا تختصّ بهذا المقام ولا يمكن حملها على مقام الذات في كلّ موضع. ومثال ذلك: الغيب الأوّل أو غيب المغيب فيستفاد منها للإشارة إلى مقام الذات وإلى مقام التعيّن الأول أيضًا. ومن جهة أخرى كلُّ مرحلةٍ من التجلّي في مراتب التجليّات العرفانيّة بالنسبة إلى المرحلة التي هي دونها لها حكمُ الغيب. ومثالُه عالَم العقل بالنسبة إلى عالَم المثال، والتعيّن الأول بالنسبة إلى التعيّن الثاني فإنّها غيب بالنسبة إليها. ولذا لا بدّ من الاحتياط جدًّا في التفسير المصداقي للأسماء المذكورة أعلاه وملاحظة القرائن الأخرى في النصّ.

واهتمام العرفاء بغيب مقام الذّات يرجع إلى جهتين:

الأولى: بلحاظ (المدرِك) أي المخلوق فالحقّ لا يُدرَك من قِبَلِ أحدٍ وهذا المقام غائب عن كافّة المخلوقات، ومن الواضح أنّ هذا اللحاظ يرتبط بأمرٍ يرجع إلى علم المعرفة.

والثانية: بلحاظ المعلوم نفسه الذي هو ذات الحقّ فيُطلق عليه أنّه غيب. وها هنا يرتبط البحث بأمرٍ وجوديّ[1]. نعم، ليس المراد

---

(1) يمكننا من خلال التدقيق بإطلاق الغيب أن نصل إلى أنّ اللحاظ الأول مأخوذ من اللحاظ الثاني، وبعبارة أخرى: إنّ حقيقة أن أحدًا لا يمكنه الوصول إلى العلم التفصيلي بمقام الذات يرجع إلى أن هذا المقام هو مقام قبل التعيّن والظهور ولا يمكن للإنسان إلّا أن يدرك التعيّنات المحدودة والمقيدة وهو في ظل هذه التعيّنات يمكنه أن يدرك ذات الحق بنحو الإجمال.

من الغيب في مثل هذا الإطلاق البطون مقابل الظهور؛ لأنّ هذه البطون في مقابل ظهور الحقّ تعالى ترتبط بمرحلةِ التعيّن، مع أنّ المقام الإطلاقي للحقّ مطلق من كلِّ تقيِّد كالظهور والبطون وغيره. فهو ظاهر وباطن، وغير ظاهر (الظاهر مقابل الباطن) ولا باطن (الباطن المقابل للظاهر)، والمراد من كون مقام الذات غيبًا أنّ هذا المقامَ مقامٌ قبل الكثرة وقبل التنزّل والتجلّي والظهور بالقبليّة الرتبيّة لا الزمانيّة. فالحقُّ تعالى في مقام الذات غيبٌ، بمعنى أنّه ليس لدينا في هذا المقام تجلٍّ ولا ظهور للكثرات .فالظهور والبطون هما من تجليّات الحق، فعندما يقال: عالَم العقل باطن وعالم المادّة ظاهر، المراد أنّه في عالم المادّة اسم الظاهر يكون حاكمًا وفي عالم العقل يكون اسم الباطن حاكمًا.

ومتى علمنا أنّ اسم الظاهر والباطن هما تجلّيان واسمان من أسماء الحق في مرحلة التعيّن والتنزّل عن الإطلاق الذاتيّ، يُصبح معنى غيب مقام الذات أنّ هذا المقام في مقام خفاءٍ ما قبلَ مقام التعيّن والتجلي والظهور، وهذا الظهور نفسه (أي التجلّي) على نوعين ظاهر وباطن، فهنا الظاهر يقابل الباطن وبهذا يكونان اسمين في مرتبة التجلّي والظهور، مع كون ذات الحقّ تعالى غيبًا قبل التجلي. ولا شك في أنّ هذا المعنى من الغيب مفاده الإطلاق وعدم التعيين. وبناء عليه لا يكون انتسابه إلى مقام الذات موجبًا للتعيّن والتقيّد. بل يخبر عن الوجود المطلق من جهة وهو الخفاء قبل الظهور. ويشير القونوي إلى غيب الحق باختصار فيقول:

«متى ذكرتُ الغيب المطلق في هذا الكتاب هو إشارة إلى ذات الحقّ (سبحانه وتعالى) وهويّته من حيث بطونه، وإطلاقه، وعدم الإحاطة بكنهه، وتقدّمه على الأشياء، وإحاطته بها، وهو بعينه النور

المحض، والوجود البحت، والمنعوت بمقام العزّة والغنى»[1].

وعليه، فالغيب المطلق يُشير إلى ذات الحق تعالى وهويّته بلحاظ البطون والإطلاق، فلحاظ بطون الذات لحاظ مرحلة ما قبل التجلي أي لحاظ الذات المطلقة بالإطلاق المقسمي وبهذا اللحاظ لا يمكن الإحاطة بكنهه فله تقدّم على كلِّ شيء وإحاطة بكلّ شيء. وعليه، فما ورد في آخر العبارة أعلاه من اتّصاف حضرة الحقّ بمقام العزّة والغنى لا يُراد منه الوصف العرفانيّ بل المراد الوصف الإطلاقيّ.

ولذا يعتقد صائن الدين تركة أنّ الوحدة الحقيقيّة لمّا كانت لازم مقام الذات فهي بعيدة عن التعيّن والظهور؛ ولذا كان لا بد من أن يُنسب الخفاء إلى مقام الذات وليس المراد منه الخفاء مقابل الظهور بل الخفاء بمعنى عدمِ لحَاظِ أيِّ اعتبار.

«إنّ الهويّةَ المطلقةَ لِما يلزمها من الوحدة الحقيقيّة الصرفة التي تأبى اعتبارَ النسب والإضافات، تنافي انتسابَ معنى الظهور وما يجري مجراه إليها؛ لما عرفت من اقتضائه التكثرَ حتّى لو فُرض أن تكونَ معروضةً لأحد المتقابلين، وذلك بعد ملاحظة نسبة التقابل. فإنّما يُنسبُ إليه الخفاء ليس إلّا كما عَبَّر عنه لسانُ الشريعة بقوله: «**كنت كنزًا مخفيًّا**»؛ وذلك لما معناه من اعتبار عدمِ الظهورِ الذي هو عبارةٌ عن عدم الكثرة»[2].

ويذكر الإمام الخميني في شرحه مفاد البطون والغيب الذي يُنسب إلى الحقيقة، بأنّها ليست البطون المقابلة للظهور؛ لأنّ البطون

---

(1) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص48.

(2) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص304؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص 158.

المقابلة للظهور هي نوع من التجلي المتأخّر رتبةً عن البطون الإطلاقيّة للحقّ تعالى:

«البطون والغيب اللذان نسبناهما إلى هذه الحقيقة الغيبيّة ليسا مقابلين للظهور الذي من الصفات في مقام الواحديّة والحضرة الجمعيّة، ولا الباطن هو الذي كان من الأسماء الإلهيّة الذي هو أمهات الأسماء الحقيقيّة؛ فإنّ البطون التي من الأوصاف القدسيّة والباطن الذي من الأسماء الربوبيّة كلٌّ واحدٍ منها التجلّي بذلك المقام، وهما متأخّران عن تلك الحضرة؛ بل التعبير بمثل هذه الأوصاف والأسماء لضيق المجال في المقام»[1].

ونستعرض ها هنا نماذجَ من النصوص في العرفان النظريّ والتي تتعرّض لهذا الاصطلاح والسبب في تسميته بهذا الاسم:

«فاعلم أنّ الذات باعتبار اللّاتعيّن المسماة بغيب الغيب تارةً والهويةِ المطلقة أخرى...»[2].

«أمّا حضرة الإطلاق الذاتيّ المعبَّر عنه عند القوم بغيب الهوية واللّاتعيّن فلا مجال للاعتبارات فيها أصلًا»[3].

«غيب هوية الحقّ سبحانه إشارة إلى إطلاقه باعتبار لا تعيّنه، أي حضرت الذات بلا تقيد باعتبار ما عدا وعدم اعتبار ما عدا. وهذه

---

(1) روح الله الخميني، **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، مقدمه: جلال الدين اشتيانى، تهران، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى، چاپ دوم، 1373 هـ ش.، المصباح 3، ص14.

(2) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص270؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص122.

(3) المصدران نفساهما: بوستان كتاب، ص266؛ انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفة ايران، ص 119.

الحضرة غيب الغيب وأبطن كلّ الباطن والهوية المطلقة»[1].

«غيب الهوية وغيب المطلق: هو ذات الحقّ باعتبار اللّاتعيّن. الغيب المكنون والغيب المصون: هو سرّ الذات وكنهها الذي لا يعرفه إلّا هو ولهذا كان مصونًا عن الأغيار، مكنونًا عن العقول والأبصار»[2].

«الكنز المخفيّ هو الهوية الأحديّة المكنونة في الغيب وهو أبطن كلّ باطن»[3].

ب ـ الأسماء المضافة إلى الذات

استخدم العرفاء في مصنّفاتهم تعابير مثل: الذات، الذات المطلقة، الذات بلا نهاية، الذات اللّاتعينيّة و... للإشارة إلى مقام الإطلاق المقسمي. إذ لمّا كانت الكثرات الإمكانيّة أحوالًا وصفات إبرازية، فلا بد من وجود حقيقةٍ وذاتٍ تكون هذه الكثرات صفات وأحوالًا لها، تتجلّى من حالة الكمون في تلك الذات، وهذه الحقيقة هي مقام الإطلاق المقسميّ والتي يُعبَّر عنها بالذات: «تسميته ذاتًا هو باعتبار ظهوره في حالة من أحواله التي تستلزم تبعيّة الأحوال الباقية لها»[4].

وبعبارة أخرى: عرفنا سابقًا أنّ الاسم العرفانيّ هو الذات مع صفة خاصة، ولذا مقابل تعريف كلّ اسم ثمةَ ذاتٌ ـ وهي الوجود

---

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص26.

(2) **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سابق، ص168.

(3) المصدر نفسه، ص70.

(4) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص74. نقلًا عن: **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص382.

المطلق بالإطلاق المقسمي ـ وهنا تكون الصفة أمرًا عدميًا وليس الوجود إلّا الذات المطلقة «فوجود الكثرة في الأسماء، وهي النسب، وهي أمور عدميّة، وليس إلّا العين الذي هو الذات»[1].

ج ـ الأسماء الناظرة للإطلاق

ورد استخدام مفردات في النصوص العرفانيّة بلحاظ الإطلاق والإحاطة نحو: الإطلاق الذاتيّ، الإطلاق المقسمي، الهوية المطلقة وغيرها[2].

نعم، تعبير الهويّة المطلقة يُستخدم، مضافًا إلى الذات، للدلالة على مورد التعيّن الأول[3]. والاسم الآخر الذي يُضاف إلى هذه الطائفة من الأسماء الدالة على الذات ضمير (هو) أي الضمير الغائب. وهذا الاسم من الأسماء الإحاطيّة للحقّ تعالى. ويوضح العرفاء إطلاق الإحاطة بأنّه الذي يبدأ تلفّظه من داخل الصدر ويشمل مخارج الحروف كلّها حتى اللّب. مضافًا إلى أنّ رسم هذا الحرف دائرة يدل على الإحاطة.ومثل هذه الإحاطة فيها شيء من التشابه بين الضمير والمقام الإطلاقيّ والإحاطي للحقّ فيكون اسمًا من أسماء ذلك المقام، جرى استخدامه في العرفان النظريّ. وعليه، فالضمير

---

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص76.

(2) كثيرة هي النصوص التي ترتبط بهذه الأسماء، انظر: الجامي، **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص26؛ **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص270؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص122.

(3) مثاله: **تمهيد القواعد**، فهذا التعبير ورد مرة إشارة إلى التجلي والتعيّن الأول، (تمهيد القواعد: بوستان كتاب، ص288؛ انجمن اسلامى حكمت وفلسفه إيران، ص142. المصدران نفساهما). ومرة أخرى للإشارة إلى مقام الذات، (المصدران نفساهما: بوستان... 270؛ انتشارات...، ص122).

(هو)، بلحاظ التلفّظ وبلحاظ الكتابة، هو في زمرة الأسماء الناظرة إلى إطلاق الحق، وإن كان بحسب المعنى من أسماء الطائفة الأولى التي نظرها إلى غيب الحق.

د ـ الأسماء الناظرة إلى اللّاتعيّن

الأسماء التي تستخدم غالبًا في هذه الطائفة عبارة عن: (المقام اللّاتعيّني)، (مقام لا اسم ولا رسم)، (مقام ألف) و... والسبب في إطلاق العرفاء عليه (مقام ألف) أن (الألف) بلحاظ التلفظ والكتابة بسيط ولا تعين له، ولذا فهو قابل لتمام التعيّنات (تمام الحروف)، وهذا اللّاتعيّن سبب مع اللّاتعيّن في مقام الذات، فناسب الإشارة إلى هذا المقام[1].

هـ ـ الأسماء الناظرة إلى التحقّق

ثمّة أسماء متعدّدة تُستخدم للإشارة إلى ذات الحق تعالى مثل: (الوجود من حيث هو هو) و(الحق) (بمعنى المحقَّق الثابت والمحقَّق في الخارج).

و ـ الأسماء الناظرة إلى الوحدة

من الأسماء التي تحكي عن جهة الوحدة في مقام الذات: (الأحديّة الذاتيّة)، (الأحديّة المطلقة) وسائر الأسماء، وقد يُستخدم في المصنّفات العرفانيّة تعبيرُ الوحدة في مقابل الواحد والأحد للإشارة إلى مقام الذات، ولذا يقال: اسم الواحد للإشارة إلى التعيّن الثاني، والأحد للإشارة إلى التعيّن الأوّل، والوحدة ناظرة إلى

---

(1) لا بد من الإشارة إلى أنّ العرفاء قد يشيرون إلى النَّفَس الرحماني بهذا الاسم بلحاظٍ مختلف.

الذات، وسوف يأتي مزيد تفصيل للفرق بين هذه الاصطلاحات.

وعليه، يَستخدم العرفاء، للإشارة إلى مقام ذات الحق تعالى، الأسماء التالية: الغيب المطلق، هو، غيب الغيوب، غيب الهوية، الكنز المخفيّ، عنقاء المغرب، الغيب المكنون، الغيب المصون، الذات، الذات الإطلاقيّة، المطلق بالإطلاق المقسمي، الهوية المطلقة، هو، مقام اللّاتعيّن، مقام اللّااسم ولا رسم، الألف، الوجود من حيث هو هو، الحق، الأحديّة الذاتية، الأحدية المطلقة، الوحدة وغيرها.

الفصل السابع

التعيّن الأول

إنّ الحديث عن مقام الذات إلى جانب مراتب التجليّات، وكما تقدّم في الفصل السابق، لا يعني أنّ مقام الذات من المقامات المستقلّة في مقابل سائر المقامات والمراتب التعيّنيّة لحضرة الحقّ؛ بل البحث عن مقام الذات هنا ينطلق من ضرورة بيان نسبة التعيّنات والتجليات للحقّ في المراتب المختلفة مع تلك الذات المطلقة، تلك الذات الشاملة للوجود كلّه والحاضرة بوجودها في كافّة المراتب، ولها أحكامها وصفاتها المطلقة الخاصة بها. وبعد البحث عن مقام الذات يقع البحث في مراتب التعيّنات وتجليات حضرة الحق، وكما تقدم نبدأ بالبحث أولًا عن التعيّن الأوّل، ثم عن التعيّن الثاني، ثمّ سائر المراتب التعيّنيّة.

ولا بدّ من أن نذكّر أولًا بأنّ البحث عن مقامين بعد البحث عن مقام الذات - أي البحث عن التعيّن الأول والتعيّن الثاني - يؤدّي دورًا حسّاسًا جدًّا في تكوين هندسة معرفة الوجود العرفانيّة بتمامها، كما إنّ الفهم الدقيق لمكانتهما وخصائصهما هو الأساس في فهم سائر المراتب أيضًا.

وثمّة فارق أساس بين هاتين المرتبتين وبين سائر مراتب تجلّي الحق، والسبب في الأهميّة الخاصّة لهاتين المرتبتين في أبحاث معرفة الوجود ومعرفة التجليّات يرجع إلى أنّ التعيّنين الأول والثاني يقعان في عمليّة التصنيف ضمن الصقع الربوبيّ. والصقع الربوبيّ في الاصطلاح العرفانيّ يقع في مقابل التعيّنات الكونيّة والوجودات الإمكانيّة. وسوف يأتي مزيد توضيح حول هذا في الفصل القادم.

إنّ البحث عن هذين المقامين معقّد وصعب للغاية وذلك يرجع إلى رفعة المعرفة الوجودية المرتبطة بهما واندماج اللحاظات ووحدتها فيهما بشكل غير عادي. وخلافًا للأبحاث المرتبطة بالتعيّنات الخلقيّة والوجودات الإمكانيّة، والتي ينفتح الباب للفلاسفة وسائر الأعلام للبحث فيها، فإنّ البحث عن هذه المقامات محصور بالعرفاء من أهل المعرفة. ومهارتهم الأساس تبرز في حلّ الصعوبات المعرفية المرتبطة بالتعيّنين الأوّل والثاني.

نعم، البُنيَة المفترضة في هذا الكتاب ليست محلَّ اتّفاق لدى كافة الباحثين من أهل المعرفة، وهذه الملاحظة تصدق بشكل خاص في التعيّن الأوّل. فإنّ عرفاء القرن الثامن وقعوا بنوعٍ من الاضطراب في تفسير مقام التعيّن الأوّل. وبعضهم كالقيصري لم يلج في البحث عن مثل هذه المرتبة في أبحاثه المتعلّقة بمعرفة الوجود. والبحث الفعليّ يعتمد على الرؤية الكونيّة ومعرفة الوجود العرفانيّة التي قدَّمها صدر الدّين القونوي، وتلامذته كالجنديّ والفرغاني، وبعد ذلك أتباع هذه المدرسة كالجامي، والفناري، وصائن الدين تركة، وغيرهم.

تعريف التعيّن الأول

إنّ التعريف الذي يذكره أهل المعرفة للتعيّن الأول هو التالي: علم الذات بالذات من حيث الأحديّة الجمعيّة، أي علم الحقّ تعالى في مقام الذات بذاته من حيث الأحديّة الجمعيّة.

وطبقًا للبيان الذي يقدّمه صدرُ الدين القونوي وتلامذتُه وأتباعُه فإنّ (التعيّن الأول) هو التعيّن الأول لتعينات الحقّ بعد مقام الذات ـ الذي هو مقام الإطلاق المقسمي والمُسقِط لكافّة الإضافات والذي لا يعلمه أحد ـ يمكن أن يعلمه بعض أهل المعرفة:

«فأوّلُ المراتب والاعتبارات العرفانيّة المحقَّقة، (غيبُ الهويّة)؛ الاعتبارُ المسقِط لسائر الاعتبارات هو الإطلاق الصرف عن القيد والإطلاق وعن الحصر في أمرٍ من الأمور الثبوتية والسلبية... ثمّ اعتبار علمِه بنفسِه وكونِه هو لنفسِه هو فحسب، من غير تعقُّلِ تعلُّقٍ أو اعتبارِ حكمٍ»[1].

ويُطلق على مرتبة التعيّن الأوّل أحيانًا تسمية (أوّل مرتبة معلومة)، ويؤكّد أهل المعرفة على عدم امتلاك كلّ أحد القدرة على العلم بهذا المقام إلّا خاتم الأنبياء وورثة علمه، بل حتّى سائر الأنبياء محرومون من ذلك. كما تشرح ذلك التسميات الأخرى التي تُطلق على هذا المقام مثل: (أوّل مرتبة منعوتة) أو (المسمّاة المنعوتة)، وأنّه، خلافًا لمقام الذات حيث لا غلبة لاسم على اسم آخر ونظرًا إلى كون مقام الذات واحدًا بالنسبة إلى تمام الصفات والنسب ويشملها جميعًا، فإنّ مقام التعيّن الأوّل يغلب عليه اسم (الأحديّة) بشكل خاص، وهذا الاسم هو الحاكم على هذا المقام والغالب على سائر الأسماء الموجودة: «إنّ أوّلَ المراتب المعلومة والمسماة المنعوتة مرتبةُ الجمع والوجودِ. وقد يُعبِّر عنها بعض

(1) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص130. وقد أورد الفناري تلك العبارات عينها المرتبطة بالتعيّن الأول في: (**مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص255؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص126).

المحقِّقين بحقيقة الحقائق، وحضرة أحدية الجمع، ومقام الجمع ونحو ذلك»[1].

نعم، كافّة المصطلحات المذكورة أعلاه استُخدمت في النصوص العرفانيّة للإشارة إلى التعيّن الثاني أيضًا، ولذا لا ينبغي توهمُ أنّ هذه الاصطلاحات قد استُخدمت في كافّة المتون للإشارة إلى مقام التعيّن الأوّل. وكما تقدّمت الإشارة إليه، فإنّ استقرار الاصطلاحات العرفانيّة وثباتها في العرفان النظريّ لم يتم إلّا بعد الفرغانيّ. ولذا لا وجود في مصنّفات القونويّ لاصطلاحاتٍ ثابتة في الإشارة إلى مقامي التعيّن الأوّل والثاني؛ فلم يُوضع ما يمكن من خلاله التفريق بينهما. ولذا يعتمد صدر الدين القونوي، العارف والمطّلع على عدم تمامية الاصطلاحات وثباتها، على ذكر بعض العبارات عند حديثه عن مقام التعيّن الأوّل نحو: (التي قبلها مقام إطلاق الذات وبعدها الحضرة الألوهيّة)؛ وذلك لكي يضع أمام القارئ قرينةً واضحةً لمعرفة مقصوده. وهذه المشكلة لا تجدها في النصوص المعروفة بعد الفرغاني والتي تبنّت ما وضعه من اصطلاحات كما في مصنَّفات الجامي والفناري. كما إنّ عدم قيام إجماع في البحث عن التعيّن الأول وعدم القبول به بعنوان كونه مرتبةً مستقلّة لدى طائفةٍ أخرى من الأعلام في القرن الثامن هو الذي أدّى إلى التشديد في ثُنائيّة معنى هذه المصطلحات؛ لأنّ الأعلام كانوا يستخدمون الأسماء والاصطلاحات المستعملة في اللّغة العرفانيّة للإشارة إلى مقام التعيّن الثاني غالبًا.

---

(1) **مفتاح الغيب**، المطبوع على هامش: **مصباح الأنس**، مصدر سابق، ص35 ـ 126.

الوحدة الحقّة الحقيقيّة أو الوحدة المطلقة:

أوّل سؤال يرتبط بموضوع التعيّن الأول هو عن كيفيّة تنزّل الوجود من مرتبة الإطلاق واللّاتعيّن إلى مرتبة التعيّن، وسبب ذلك. وبعبارة أخرى: كيف يمكن لمرتبة اللّاتعيّن والإطلاق الصرف أن تكون منشأً ومبدأً للتعيّنات لا سيما في المرتبة الأولى أي التعيّن الأول؟ فما هي الحقيقة الموجودة في مقام الذات التي تُصحّح ظاهرةَ التنزّل عن مقام الإطلاق وظهور التجليّات أو لوازم ذلك؟

يذهب العرفاء في جوابهم عن هذا السؤال إلى أنّ الحلقة الوسيطة بين مقام الذات والتعيّن الأوّل هي خصوصيّةٌ في مقام الذات يُطلق عليها (الوحدة الحقّة الحقيقيّة)، ولذا لا بد لنا من البحث عن الوحدة المطلقة في مقام الذات تفصيلًا، وبيان أحكامها ولوازمها، وتحليلها، وإن كان بحثُنا في الأساس لا يرتبط بمقام الإطلاق في الذات، بل هو في مقام التعيّنات (التعيّن الأوّل). والسبب في ذلك هو السعي لمعرفة كيفيّة عمل هذه الحلقة الوسيطة.

تقدّمت الإشارة إلى أنّ الوحدة مفهوم مشكّك، فيختلف نوع الوحدة ودرجتها باختلاف الأنواع والدرجات الوجوديّة للأمر الواحد. مضافًا إلى أنّ لكلِّ نوعٍ خاصٍّ ودرجةٍ خاصةٍ من الوحدة أحكامُها ولوازمَها الخاصة. فمفهوم الوحدة في عالَم المادة هو من سنخ (الوحدة العددية)، وهنا تكون الكثرة هي المقابل لهذه الوحدة وتتكوّن من تكرار الوحدات.

ولو اجتزنا عالَم المادة فلدينا في عالم العقل نوعٌ من الوحدة يقع البحث عنه في الفلسفة. وهذه الوحدة هي (الوحدة العقلانيّة) والتي تختص بأرباب العقول المجرّدة وأنواعها. بمعنى أنّ كلَّ واحدٍ

من هذه العقول، مع ما له من وحدةٍ خاصةٍ به، تقع كافة أفراد النوع تحت تدبيره ويشمل كافّة خصوصيّاتها (الأفراد). ولا شك في أنّ مقابل هذه الوحدة تقع كثرة العقول والمفارقات، ولذا كان بالإمكان وجود وحدات عقليّة متغايرة ومتمايزة. ثمّ في التشكيك الصدرائي الخاص نوعٌ آخرٌ من الوحدة يُطلق عليه (الوحدة السارية)، وهذه الوحدة مع حفظها وحدتها تتلاءم مع الكثرة، بل نوعُ وحدتها يتلاءم مع الكثرة. وفي هذا النوع من الوحدة لا كثرة في مقابلها بل إنّ الكثرة الموجودة مقيَّدة بهذه الوحدة.

وأمّا في علم العرفان، ومع تبنّي نظريّة (الوحدة الشخصية للوجود)، فنحن أمام (الوحدة المطلقة)[1] والتي لا يقتصر أمرُها على السريان في تمام كثراتها؛ بل هي فوق السريان ولا تتحدّد هويّتها بالسريان، وبعبارة أخرى: إنّ ذات الحقّ تعالى حقيقةٌ واحدة ليس لها شؤونٌ وتجلياتٌ وراء وحدتها الإطلاقيّة. فسريان وحدته تعالى تمنع الكثرات الشأنيّة من أن يكون لها معنًى وراء وجوده. ومن جهةٍ أخرى فإنّ إطلاق وجوده مانع من جعل حقيقته صرف السريان والإحاطة بالكثرات، بل هو فوق الكثرات وفوق السريان. ومثل هذه الوحدة التي توصف بها المرتبة الإطلاقيّة للوجود يُطلق عليها الوحدة المطلقة وهي نظير الإطلاق المقسميّ لذات الحق تعالى.

وفي الوحدة المطلقة لمّا كان الواحد فوق كافّة الشؤون أمكن القول إنّه لا شؤون في الأساس بل ما هو موجود الواحد فقط. ولكن من جهة أخرى، لمَّا كانت كافَّة الشؤون هي شؤون لهذا

---

(1) الوحدة المطلقة هي الوحدة الحقة الحقيقية أيضًا. ولكن التعبير الأول هو الأفضل لأنّه الأكثر تناسبًا مع المقصود بملاحظة بحث الوحدة الشخصية والإطلاق وعدم التناهي.

الواحد، وله حضورٌ وجوديٌّ في كلِّ واحدٍ منها، وهو المصحِّح لوجودها بنحو الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة، أمكن القول إنّه حاضرٌ في قلب كلِّ شأن.

وبملاحظة هذا الكلام، ليس في الوحدة المطلقة أيُّ نوعٍ من الكثرة الإطلاقية، بل هي تحتوي كافّة الكثرات. بل لو أنّ كثرةً وُجدت مقابل الواحد الإطلاقيّ فهذه الوحدة لن تبقى بعدَ ذلك إطلاقيّة؛ لأنّه في هذا الفرض سوف تكون بعضُ الكثرات مستثناةً عن دائرة الإطلاق والإحاطة.

والوحدة المطلقة ليست وحدة عدديّة ولا وحدة عقلانيّة؛ بل حتّى الوحدةُ الساريةُ مع خصوصيّةِ شمولها الكثرات تتمايز عن الوحدة المطلقة؛ فإنّ حقيقة الوحدة المطلقة تختلف عن الوحدة السارية؛ إذ إنّها لا تكون محدودة ولا مقيّدة بالسريان:

«إنّه ـ أي الحق سبحانه ـ واحدٌ وحدةً حقيقيةً لا يُتعقَّل في مقابله كثرةٌ ولا يَتوقّف تحقُّقها في نفسها ولا تصوّرها في العلم الصحيح المحقَّق على تصوّر ضدٍّ لها؛ بل هي لنفسها ثابتة مثبَتة، وقولنا وحدة للتنزيه والتفخيم لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصوّر في الأذهان المحجوبة»[1].

وثمة بيانٌ آخرُ لتفسير الوحدة المطلقة لذات الحقّ تعالى من خلال الاعتماد على خصوصيّةِ صفةِ عدم تناهي ذاتِ الحقّ تعالى. فحيث كان وجود الحق غيرَ متناهٍ والأمر اللّامتناهي من حيث الوجود لا يفسح مجالًا لوجودِ شيءٍ آخر، لأنّه في غير هذا الفرض سوف نكون أمام وجودين متناهيين يحدّد كلٌّ واحد منهما الآخر بعدم

---

(1) **مفتاح الغيب**، المطبوع على هامش: **مصباح الأنس**، مصدر سابق، ص19، ومتن **مفتاح الغيب** في حاشية **مصباح الأنس**، الطبعة الحجرية، ص63.

شموله إياه، ووجود الحق واحد بالوحدة المطلقة أي الوحدة التي لا تخرج عن دائرة إحاطتها أيُّ كثرة. وعليه، فالكثرات بوصفها أمورًا متناهية ليست شيئًا وراء هذا الأمر اللّامتناهي وليس لها معنًى من دونه ولا تضرّ بوحدته شيئًا. نعم، هذا لا يعني أنّ الأمر غيرَ المتناهي ليس له سوى هويّة السريان وليس سوى نتاج مجموع الأمور المتناهية؛ لأنّه لو كان كذلك لم يكن أمرًا غير متناهٍ. فالأمر غير المتناهي يشمل كلَّ شيءٍ وهو فوق كلِّ شيء أيضًا.

ولأجل تقريب فكرة شمول الأمر الواحد الأمور الكثيرة إلى الأذهان يُمكن الاستعانةُ بالمثال التالي: لنفترض أنّه ليس في عالم الوجود إلّا إنسانٌ واحدٌ، فهذا الإنسان في عين كونه حقيقةً واحدة يمكن أن يوجَّه إليه الخطاب بعنوان كونه واحدًا مع أنّ له شؤونًا متعدّدة. فهل تتنافى وحدة حقيقة هذا الإنسان مع وجود شؤون كثيرة له؟ الجواب هو بالنفي. وهل الحكم عليه بالوحدة هو بمعنى عدم النظر إلى قواه المتعدّدة كالقوّة العقلية والخياليّة والحسيّة وغيرها؟ والجواب هنا أيضًا هو النفي. فكل الكثرات والشؤون المتعدّدة والأحوال تأخذ معناها في هذا الإنسان الواحد. فكافّة هذه القوى حاضرةٌ في هذه الحقيقة الواحدة نفسها وفي مراتب وجودها المختلفة، مع عدم محدوديّة هذه الحقيقة الإنسانيّة بأيٍّ من هذه القوى ولا بمجموعها معًا. فحقيقة الإنسان أمرٌ يشملُها جميعًا وهو أوسع منها.

ونذكر ها هنا بعض النصوص العرفانيّة حول الوحدة المطلقة باللغة العلميّة لأهل الرأي والنظر:

«الوحدة المضافة إلى حضرة الذات هي عين الذات، وليست صفة ولا نعتًا زائدًا على حقيقته، إذ لم يكن هناك مجال للمغايرة

أو للغير منه أساسًا، أو أنّ الوحدة والكثرة في الذات ليست متغايرة»[1].

«الوحدة الحقيقيّة التي لا يُتصوّر اعتبار الكثرة والمغايرة فيها بوجهٍ من الوجوه، حتّى إنّ الكثرة لا تغاير الوحدة بالنسبة إليها وكذلك الوحدة لا تغاير الذات. وتحقيق هذا الكلام ما سبق من أنّ الوحدةَ تُطلَق باعتبارين: أحدهما، وهو الوحدة الذاتيّة المطلقة التي لا يُعتبر في مفهومها ما يُشعِر بتعدّد الوجوه والاثنينيّة أصلًا حتّى إنّ عدمَ اعتبار الكثرة، لما فيه من الإشعار بمقابلتها الكثرة المستلزمة للاثنينيّة، غيرُ معتبر في مفهومها... والمعتبر ها هنا هو الوحدة بالمعنى الأوّل. والهويّة المطلقة عبارة عن الواحد بها فتكون الذات بهذا الاعتبار لها الإحاطة العامة التي لا يشذّ عنها شيء من المراتب حتّى المحسوسات»[2].

ولو أنّ القارئ الكريم راجع النصّ المنقول عن **مشارق الدراري وتمهيد القواعد**؛ لوَجدَ أنّ المحققين المذكورين تعرّضوا للبحث عن الوحدة المطلقة قبل البحث عن التعيّن الأوّل، كمقدمة في بيانهم لذلك.

لحاظا الوحدة الحقيقيّة: الأحديّة والواحديّة

يذكر المحقّقون من أهل المعرفة أنّ للوحدةِ الحقيقيّةِ في مقام الذّات لحاظين. ولأجل بيان مرادهم من هذين اللحاظين لا بد من تقديم مقدّمة وحاصلها: إنّنا أوضحنا عند البحث عن أنواع الحيثيّات

---

(1) سعيد الدين الفرغاني، **مشارق الدراري**، مقدمة وتعليق: جلال الدين الآشتياني، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، چاپ اول، 1379 هـ ش.، ص122.

(2) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص188 و270؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه، مصدر سابق، مصدر سابق، ج51، ص34 ـ 122 ـ 123.

التقييديّة أنّ الكثرة يمكن أن تُتصوّر بنحوين عامين دون أن تكون هذه الكثرة في مقابل الوحدة بل تكون في داخل الوحدة ومن حيثيّاتها. وهاتان الصورتان هما ما يمكن التعبير عنهما بـ (الكثرة الشأنيّة) و(الكثرة الاندماجيّة). فعندما ننظر إلى الذات بلحاظ شؤونها وكثراتها التفصيليّة في الخارج كالعقول المجرّدة وعوالم المثال والمادّة، فإنّ نوعَ الكثرة في هذه النظرة ليس بنحوِ متمايزٍ أو موجبٍ للتركّب في الذات ولا بنحوٍ يقابل الوحدة، بل هي كثرةٌ بنحوِ الحيثيّة التقييديّة الشأنيّة في داخل الوحدة. فالذات متكثِّرة من خلال الحيثيّات التقييديّة الشأنيّة وهي واحدة بالوحدة المطلقة أو الوحدة الحقيقيّة. وهذه الكثرة هي التي يُطلَق عليها الكثرة الشأنيّة.

ومن جهة أخرى، حتّى عندما ننظر إلى الذات المطلقة للحقّ تعالى دون لحاظ الكثرات الشأنيّة والتفصيليّة الخارجيّة، فإنّ كافّةَ الحقائق موجودةٌ فيه بنحو اندماجي. ويطلق على هذه الحقائق المتكثّرة الاندماجيّة الشؤون الذاتيّة أو الأسماء الذاتيّة، فهي حقائق موجودة بعين وجود الذات وبنحو الحيثيّة التقييديّة الاندماجيّة. ومثل هذه الحيثيّات المتكثّرة لا توجب خللًا بالوحدة المطلقة للذات بطريق أولى نسبةً إلى الحيثيّات الشأنيّة وهي في داخل هذه الوحدة؛ بل إنّ التعبير بالحيثيّات التقييديّة في كلا الموردين هو للإشارة إلى أنّ الكثرات هي حيثيّات في داخل الذات وليست حقائق مستقلّة وزائدة على الذات.

ومن جهةٍ أخرى وطبقًا لما تقدّم في مباحث، فإنّ منشأ حدوث الكثرات الشأنيّة والتعيّنات الخارجيّة والتفصيليّة للحقّ تعالى هي الكثرات الاندماجيّة لذات الحقّ. فإذًا، ثمة نوعٌ من الترتّب بين الكثرات الشأنيّة والاندماجيّة؛ بمعنى أنّ الشؤون والكثرات التفصيليّة لذات الحقّ ليست مستقلّةً عن ذات الحق ولا يمكن أن يكون الحق

تعالى بلا مظهرٍ وبلا تجلٍّ، فعندما ننظرُ نظرةً تحليليّةً إلى مقام الذات الخالية عن الكثرات التفصيليّة ونبحث عن كيفيّة صدور هذه الكثرات الشأنيّة لا سيما أوّل كثرة منها أي التعيّن الأول فسوف نجد أنّ الكثرات الاندماجيّة متقدّمة رتبة على الكثرات الشأنيّة؛ لأنّه، ما لم يصل الدور إلى الكثرات الشأنيّة وكان تصوّرُها غيرَ ممكن إلّا بعد ظاهرة التجلي، فإنّ الكثراتِ الاندماجيةَ قابلةٌ للتصوّر، فذات الحق تشمل بوحدتها الإطلاقية كلا النوعين أي الكثرة الاندماجيّة والشأنيّة. ولكنّ البحث عن مقام الذات وكيفيّة نشأة الكثرة الشأنيّة منها لا يمكن تصويرُها إلّا من خلال الكثرة الاندماجيّة، ولذا كان البحث عن الوحدة الحقيقيّة للذات في نصوص العرفان النظريّ مرتبطًا بشكل وثيق بالبحث عن الكثرة الاندماجيّة.

وهنا ينفتح البحث عن لِحاظيّ الوحدة الحقيقيّة. ولأهلِ اللهِ تعبيرٌ هو التالي: إنّ هذه الذاتَ المطلقةَ، مع غضِّ النظر عن الكثرة الشأنيّة، يمكن تصوُّرُها بنحوين: أحدهما بلحاظ الكثرة الاندماجيّة والأخرى بلا نظرٍ إليها.

وبعبارةٍ أخرى: يمكن لحاظ الذّات المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقيّة دون لحاظ الأحكام والصفات الإطلاقيّة كالعلم، والحياة وغيرهما أو مع لحاظها. والاعتبار الأوّل هو لحاظ الأحديّة والاعتبار الثاني هو لحاظ الواحدية بالوحدة الحقيقيّة.

«الوحدة المضافة إلى ذات الحق هي عينُ ذات الحق... بل للوحدة اعتباراتِ للذات: أحدهما مسقِطٌ للنسب والاعتبارات[1] ويُقال للذات من هذه الجهة (أحد)، وهي المتعلِّقة بكُنْهِ الذات وإطلاقها

(1) النسب والاعتبارات في مقام الذات هي الكثرات الاندماجية.

وتجرّدها عن الوصف وعدم تناهيها[1]. والاعتبار الثاني، هو الذي يُتعقلّ فيه النسب والاعتبارات كنصفيّة الواحد للاثنين وثلثيّته للثلاثة ورُبعيّته للأربعة، وكما قالوا: «الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة إلى غير ذلك»، وبهذا الاعتبار يُطلق على الذات صفة الواحد»[2].

ولأجل الوصول إلى بيانٍ أفضلَ لما تقدّم من الكثرات الاندماجية في مقام الذات لا نجد بأسًا من ذكر بعض الأمثلة:

يرى الفلاسفة المسلمون ومنهم فلاسفة المدرسة المشائيّة أنّ علمَ الذات بذاتها يتَّحد يعني اتحاد العلم والعالم والمعلوم. وبعبارةٍ أخرى: ليس لدينا إلّا وجود واحد، وحيثيّات العالِم، والمعلوم، والعلم توجد بهذا الوجود الواحد. فالعالم بذاته تنطبق عليه حيثيّات ثلاث هي العالم، المعلوم، والعلم، هو وجودٌ مجرّدٌ وحقيقةٌ بسيطةٌ هي في عين بساطتها تشمل الحيثيّات الثلاث.

وبعبارة أخرى: فالحقيقةُ تامّةُ الحضور هي الحقيقيةُ التي تحتوي على الحضور، الحاضر، وطرف الحضور، ومثل هذه الحقيقة ليست إلّا وجودًا واحدًا ولكنّها بهذا الوجود الواحد نفسه فيها أكثر من حيثيّة، وهذه الحيثيّات ليست هي مجرّد اعتبارات عقليّة، بل هي في نفس الأمر ولها وجود خارجيّ، بمعنى أنّه حتّى لو خلا العالم من

(1) المراد من تعلّق لحاظ الأحدية بهذا الحقّ بإطلاقها وتجردها عن الأوصاف، هو أنّ هذه الذات وإن كانت تحتوي على كافّة النسب بنحو اندماجيّ فإنّه يمكن النظر إلى هذه الحقيقة الواحدة دون لحاظ النسب الاندماجية، ويرجع هذا إلى حقيقة لحاظ الذات دون حدّ وبلا وصف، وبعبارة أخرى: إنّ ما يجعل الذات ذاتًا ليس هو الذات بلحاظ النسب الاندماجية، بل نفس الذات دون تدخل النسب الاندماجية وهو لحاظ الأحدية في الذات.

(2) **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص 122 ـ 123.

ناظرٍ فإنّ مثل هذه الكثرة موجودة في الخارج بنحو اندماجيّ. نعم، هذا المفاد لا ينفي أن يتعرَّف الذهن على هذه المفاهيم بنحوٍ يميِّزُ تمامًا في ما بينها، وهذا الأمر أوقع بعضهم في توهّمِ أنّ هذه الحيثيّات لما كانت ذهنيّة فهي غير موجودة في الخارج، ولكن من الواضح جدًّا أنّه ما لم توجد حيثيّات في عالم الخارج فإنّ الذهن لا يمكنه أن يتعرّف عليها. ومثل هذه الحقائق والحيثيّات يقال لها: الحيثيّات الاندماجيّة، أو الحيثيّات المخبوءة.

وقد ذكر الباحثون من أهل المعرفة مثالًا لبيان الحقائق الاندماجيّة في واقعٍ واحد، فبعضُهم ذكر العدد واحدًا كمثال، فإنّ العددَ (واحدًا) في الفلسفة المشائيّة هو أساس كافّة الأعداد بمعنى أنّ الأعداد كافّة تتكوّن من العدد (واحد)، فالاثنان تتركّب من واحدين، والثلاثة من ثلاثة أعداد من الـ (واحد) والأربعة من أربعة وهكذا... وعلى أساس هذه النظريّة يذكر العرفاء هذا المثال لبيان الاندماج؛ فالعدد (واحد)، وقبل تبدّله إلى أعداد أخرى، هو واحد في ذلك المقام وله خصوصيّة أنّه نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة في ذلك المقام نفسه. مع أنّه من الواضح أنّ العدد (واحد)، في مقام ذاته، لا تفصيل فيه، ولكنّه في عين بساطته يحوي تلك الخصوصيّات المتعدِّدة بنحوٍ اندماجيّ. وعليه، لو نظرنا إلى العدد (واحد) دون لحاظ أيِّ خصوصيّةٍ من خصوصيّاته بل بما هو العدد (واحد) فقط، ففي هذا اللّحاظ سوف يكون لحاظ الأحديّة في العدد (واحد)، أي العدد (واحد) بشرط لا، ومع لحاظ تلك الخصوصيّات كافّة يكون العدد موصوفًا بصفة الواحديّة وهنا يكون العدد (واحد) ملحوظًا بشرط شيء. والعدد (واحد) بشكلٍ مطلقٍ وبذاتِه يقبل كلا اللّحاظين وهو بهذا يكون لا بشرط وهو ما يُطلق عليه الوحدة الحقيقيّة للعدد (واحد).

والمثال الآخر الذي ذكره العرفاء لبيان الحقائق الاندماجيّة هو (بَذرة الشجرة)، فإنّ البذرة يمكن أن تنمو وتتبدّل إلى شجرة، ولكنّها في مقام كونها بذرة تحمل في ذاتها كافّة المراحل اللّاحقة بالقوّة. ففي هذه البذرة تجد الجذور والأغصان والثمار ولكن بنحو مندمج في البذرة. فكافّة المراحل موجودة في البذرة بشكل مكثّف.

فالحقّ تعالى، مع كونه موصوفًا بالوحدة الحقيقيّة في مقام ذاته، إلّا أن كافّة الحقائق والحيثيّات موجودة فيه بنحو اندماجيّ، وإن لم يكن في ذلك المقام أيُّ غيريّة، ولكن ذهن الإنسان بعد تعقّله تلك الحقائق يمكنه التمييز بينها. وعليه، يمكنه النظر إلى ذات الحقّ تعالى بلحاظين: أحدهما من دون لحاظ تلك الكثرات الاندماجيّة أي لحاظ الأحديّة، وأخرى مع لحاظ هذه الكثرات أي لحاظ الواحديّة. وبناءً عليه، فاللحاظان لحاظان في الأمر نفسه في ذاتٍ بسيطة محضة:

«هذه الوحدة منشأ الأحديّة والواحديّة؛ لأنّها عينُ الذات من حيث هي لا بشرط شيء، أي المطلق الذي يشمل كونَه بشرطِ أنّ لا شيءَ معه، وهو الأحديّة، وكونَه بشرطِ أن يكون معه شيءٌ، وهو الواحديّة، والحقائق في الذات الأحديَّة كالشجرة في النواة وهي غيب الغيوب»[1].

وبيانه أنّ الوحدة الحقيقيّة في مقام الذات هي حقيقةٌ وحدانيّة لا بشرط، مع أنّها أحديّةٌ (بشرط لا) وواحديّة (لا بشرط)، ولمّا كانت الوحدة الحقيقيّة مساوقة للإطلاق فهل تشمل إسقاطَ النسبِ (الأحدية وبشرط لا) واعتبار النسب (الواحدية وبشرط شيء)، أي أنّ الأحد والواحد موجودان في تلك الحقيقة الواحدة[2].

---

(1) **اصطلاحات الصوفيّة**، مصدر سابق، ص155 ـ 156.

(2) **لوايح در عرفان وتصوف**، اللايحة 18، ص36 ـ 37.

«إنّ للوحدة المعتبرةِ ها هنا اعتبارين، أحدهما: متعلّقُه طرفُ بطونِ الذاتِ وخفائِها، وهو اعتبارُ إسقاطِ سائر النسبِ والإضافات عنها ويسمّى الذات به أحدًا، وثانيهما: متعلّقُه طرفُ ظهورِ الذاتِ وانبساطِها، واعتبارِ إثبات النسب والإضافات كلّها، ويسمَّى الذات به واحدًا وبهذا الاعتبار يصير الذاتُ منشأً الأسماء والصفات. وذلك في الواحد العدديّ ظاهر، فإنّه إذا اعتُبر من حيث إنّه واحد من غير أن يُعتبر المبدئيةَ للأعداد فهو الواحدُ المطلق الذي ليس فيه تعدّدُ النسبِ والإضافات، وإذا اعتُبر من حيث إنّه مبدأٌ للأعداد حينئذٍ يصير مبدأً للأسماء غير المتناهية مثل نصف الاثنين وثلثية الثلاثة وربعية الأربعة وهكذا إلى غير النهاية؛ إذ به يَحصل له، باعتبارِ كلٌ مرتبةٍ من المراتب العدديّة، نسبةٌ واسمٌ خاص ليس فيه شيء من هذه النسب والأسماء سوى محض الاعتبار»[1].

وللعرفاء تعبيرٌ علميّ خاص في هذا المجال للإشارة إلى لحاظَي الواحديّة والأحديّة لا سيما بلحاظ خصوصيّة إسقاط النسب لأجل اللحاظ الأوّل وإثبات النسب لأجل اللحاظ الثاني ولا بد لنا من توضيحه:

يقال: الأحديّة المندرجة في الوحدة الحقيقيّة أولى وأحقّ بالسلب، والواحديّة المندرجة فيها أولى وأحقّ بالإثبات. والمراد من هذا التعبير أنّ لحاظ الأحديّة حيث كان ملازمًا لاعتبار الذات مع إسقاط كافّة النسب الاندماجيّة فهو أولى بالسلب. وبعبارة أخرى: اللحاظ الذي تسلب من خلاله عن الذات كافّةُ الكثرات الاندماجيّة

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص271؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص123 ـ 124، نقلًا عن: **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص122 ـ 123.

أو الشؤون الذاتيّة هو لحاظ الذات المطلقة بشرط لا، ولذا يكون سلبًا. وأمّا في المقابل فإنّ لحاظ الواحديّة لمّا كان بمعنى إثبات كافّة النسب الاندماجيّة للذات فهو أولى بالإثبات. وبعبارة أخرى: لحاظ الواحديّة في الذات هو ثبوتيّ وإيجابيّ:

«لتلك الوحدة اعتباران أوّليان: أحدهما سقوطُ الاعتبارات عنها بالكليّة وسُمِّيَ الذاتُ بهذا الاعتبارِ أحدًا، ومتعلّقُه بطونُ الذات وإطلاقُها وأزليّتُها وعلى هذا تكون نسبةُ اسم الأحد إلى السلب أحقَّ من نسبته إلى الثبوت والإيجاب. والاعتبار الثاني ثبوتُ الاعتبارات غير المتناهية لها مع اندراجها فيها في أوّل رتبةِ الذّات كالنصفية، والثلثية، والربعية الثابتة والمندرجة، تسمّى واحدًا اسمًا ثبوتيًّا لا سلبيًّا، ومتعلّق هذا الاعتبار ظهور الذات ووجودها وأبديّتها»[1].

بعد أن اتّضح لنا أنّ الوحدة الحقيقيّة للذات تتكون من لحاظين هما الأحد والواحد، لا بد من أن نستدرك بأنّ العرفاء لا يرون ذلك سببًا للتكثّر في الوحدة الحقيقيّة، بل غاية ما يريدونه الإشارة إلى أنّ هذين اللحاظين مخبوآن في الوحدة الحقيقيّة بنحو اندماجي. ويؤكّد المحقّقون من العرفاء على هذا الأمر متمسّكين بالمثال التالي: كما إنّ كلمة (بعلبك) تتألّف من جزأين مع أنّها ليست إلّا حقيقةً واحدة فالأمر ها هنا كذلك. وهذا التشبيه يُبطل توهّم أنّ اللحاظين اللذين سبق ذكرهما هما حقيقتان مستقلّتان وهما سببٌ لنوعٍ من التعدّد والتكثر في مقام الذات والوحدة الحقيقيّة. كما يؤكّد هذا المثال على أنّ هذين اللحاظين يتعلّقان بحقيقةٍ واحدة، أي أنّ الذات الواحدة

---

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص35، نقلًا عن: **مشارق الدراري**، المصدر نفسه، ص 122 ـ 123؛ أيضًا: **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 318؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص128.

بالوحدة الحقيقية لها لحاظان في نفس الأمر والواقع. وبعبارة أخرى: حقيقة الوحدة الحقيقيّة، والتي هي حقيقةٌ وحدانيّةٌ، تحتوي على هاتين الحيثيتيّن في الأمر نفسه بنحو الحيثيّات الاندماجية المخبوءة، كما إنّ مفردة (بعلبك) تتألّف من جزأين (بعل) و(بك) وهي اسم مدينة وهذان الجزآن لا يعملان كجزأين مستقلين بنحو يكون لكلٍّ جزء مفهوم متمايز عن الآخر:

«ولا مغايرة بين الاعتبارين بالنسبة إلى تلك الحضرة، وأمّا بالنسبة إلى مفهومنا لكوننا في قيد المراتب وحصن حكمها فالمغايرة ثابتة، ولذا كان (الواحد والأحد) اسمًا مركبًا يدل على مفهوم واحد هو الذات الواحدة كما في مثل (معدي كرب)، و(بعلبك)، وغيرهما»[1].

ومراد الفرغاني بعبارة أوضح أنّه ما من مغايرة في الواقع بين الاعتبارين أي الأحديّة والواحديّة، ولكن في ما يرجع إلى فهمنا حيث كنّا مقيَّدين بقيد المراتب وخاضعين لحكمها فإنّنا نثبت المغايرة. ولذا كان الواحد الأحد اسمًا مركّبًا لمفهومٍ واحدٍ هو الذات الواحدة كما في مثل (معدي كرب)، (بعلبك)، والأسماء من أمثالهما. وهذا الأمر بيّنه الفناري بشكل مختصر؛ إذ يقول:

«لا مغايرة بين الاعتبارين إذ لا كثرةَ ثمّةَ بالفعل، لذلك حَكَمَ بعضُ أكابر المحقّقين أنّ الواحدَ الأحد اسمٌ واحدٌ مركبٌ كـ (بعلبك)، قاله الفرغاني»[2].

---

(1) **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص123.

(2) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص178 الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص63، نقلًا عن: سعيد الدين الفرغاني، **منتهى المدارك**، تصحيح: محمد شكري الوفي، بى جا، بى نا، چاپ اول، 1379هـ ق.، ج1، ص8؛ وعن: **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص123.

ويذكر صائن الدين توضيحًا مستلهَمًا من العبارات المذكورة أعلاه:

«لا شك أنّ طرفيّ بطون الذات وظهورِها، إنما يتمايزان بحسب المدارك والمشاهد وظهورِها لها باعتبارٍ وخفائها عنها بآخر، حتّى يُسمَّى الأول ظاهرًا والآخر باطنًا. أمّا بالقياس إلى الذات نفسها فلا ظهورَ على بطونٍ ولا بطونَ على ظهورٍ، فقد عُلم بذلك أنّ الوحدة بالنسبة إلى الذات لا تمايز بين اعتباريها أصلًا حتى لا يُتَمَيَّزُ مسمَّى الواحدِ فيها عن الأحد»[1].

وفي ختام هذا القسم لا بد لنا من التنبيه على أمر وهو أنّه لا ينبغي أن يُتوهّم أنّ اصطلاح الأحديّة في النصوص العرفانيّة لا يُستخدم إلّا للإشارة إلى أحد لحاظات الوحدة الحقيقيّة؛ بل إنّ هذا الاصطلاح، حيث يتضمّن نوعَ وحدةٍ خاصةٍ ذاتِ اهتمامٍ خاصٍّ، كان من المصطلحات التي ارتبط بها أهل المعرفة. والحاصل أنّ هذا الاصطلاح استُخدم في مواردَ متعدّدة وبمعانٍ مختلفة وأحدها المعنى المذكور أعلاه. وكمثالٍ على ذلك: يُطلِق العرفاء حتّى على الوحدة الحقيقيّة نفسِها في مقام الذّات اصطلاحَ الأحديّة الذاتية. كما إنّ التعبير بالأحديّة تجده أيضًا في المراتب اللاحقة كالتعيّن الأول والتعيّن الثاني. ولذا لا بدّ عند ملاحظة هذا الاصطلاح من الحذر عن التعامل بنحو التساهل معه، والعملِ على التدقيق بالقرائن الحافّة به، وتحديدِ المعنى المراد منه. وكمثالٍ؛ لا ينبغي لأحد أن يدَّعيَ أنّ اصطلاح (أحد) الوارد في التعابير القرآنية كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ يُراد منه هذا اللحاظ في الوحدة الحقيقيّة؛ بل إنّ اصطلاح

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص272؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص124 ـ 125.

الـ (أحد) في هذه الآية الكريمة هو لأجل الإشارة إلى الوحدة الحقيقيّة بعنوان كونها صفةً من صفات الذات بمعنى الذات التي لا وجودَ لذاتٍ أخرى في مقابلها. ولأجل هذا يَذكرُ أهلُ المعرفة، للإشارة إلى الوحدة الحقيقة واستلهامًا من هذه الآية، اصطلاحَ (الأحدية الذاتيّة).

سرّ ظهور الكثرة من علم الحق تعالى:

من أهمّ الإشكاليّات الفلسفيّة التي شَغَلت الفلاسفةَ الإلهيّين البحثُ في مسألة كيفيّة ارتباط ساحتين متقابلتين، أي الوجوب مقابل الإمكان، الوحدة مقابل الكثرة، الإطلاق مقابل التقييد، والكمال مقابل النقص. وكيف يمكن توجيه تَنَزُّلِ الشيءِ من الساحات الأولى إلى الساحات المقابلة؟

لقد صبَّ كبار الفلاسفة المسلمين اهتمامهم، وكسائر الفلاسفة الإلهيّين، في هذه المسألة، وتركوا تراثًا مهمًّا من الفلسفة الإلهيّة. ويؤكّد الفلاسفةُ المسلمون، ككثيرٍ من سائر الفلاسفة الإلهيين، على أنّ هذه الظاهرة لا يمكن أن تتحقّق بلا واسطةٍ تقوم بعمليّةِ الربط بين هاتين الساحتين المختلفتين تمامًا بل المتناقضتين أحيانًا، وهذه الواسطة ليست سوى علم الحقّ تعالى. وهو الذي يُعبَّر عنه في **الحكمة المتعالية** بـ (العلم الإجمالي للحقّ في عين الكشف التفصيليّ).

وقد شكل هذا الموضوع محورَ اهتمامٍ من قبل العرفاء لا سيما من اهتمّ منهم بمسائل معرفة الوجود، أي من قام ببناء علم العرفان النظريّ وتوسعته؛ ولذا اعتبروا هذه المسألة من المسائل الأساس جدًّا. ويمكننا أنّ نقول باختصار إنّ العرفاء المسلمين، وكسائر الفلاسفة المسلمين، يرَون علمَ الحقّ تعالى في مقام الذات الحلقةَ الوسيطةَ بين الوحدة والكثرة ولكن عن طريق الكشف والشهود لا عن

طريق البرهان العقليّ. فهم يقولون في الأبحاث المرتبطة بالمراتب الموجودة في صقع الربوبية، إنّ لهذا العلم مرتبتين: إحداهما علم الذات بذاتِها في التعيّن الأول، .والأخرى علم الذاتِ بالأشياء في التعيّن الثاني. نعم، لا نغفل ها هنا عن التأكيد على أنّ مقولة الفلاسفة والعرفاء التي تنصُّ وتؤكِّدُ على العلم بالأشياء قبل إيجادها تتطابقُ مع النصوص الشرعيّة الواردة.

وأوّل سؤال يتعلّق ببيان العرفاء لهذه المسألة هو: أنّهم لماذا جعلوا العلم في التعيّن الأوّل والتعيّن الثاني هو الحلقة الوسيطة ولم يجعلوا من علم الحق تعالى في مقام الذات الحلقة الوسيطة؟

وفي الجواب نقول: إنّ أهل المعرفة يرون أنّ التنزّل من مقام الذات إلى التعيّنات الخَلقية لا ينحصر إمكانُه بتوسط علم الذات بذاتها؛ وذلك لما تقدّم من أنّه لا تُلحظُ أيُّ كثرةٍ وأيُّ نسبةٍ إشراقيّةٍ خاصةٍ في الذات اللّامتناهية؛ بل إنّ كافّة النسب موجودة هناك بنحو اندماجيّ دون أيِّ غلبةٍ لاسمٍ على اسمٍ آخرَ، فإذًا، لا يمكن تصوّر الإضافات الإشراقيّة الاندماجيّة في ذلكَ المقام.

وبعبارة أخرى: لو أنّ العقلَ الأولَ صدر من مقام الذات بلا توسطِ التعيّن الأول أو الثاني، فهذا يرجع إلى أنّ في الذات غلبةً لإضافةِ المبدئية والمُوجبيّة مع أنّه، وبحسب الفرض، لا غلبةَ لاسمٍ على اسمٍ آخرَ في مقام الذّات: «الحقُّ سبحانه، من حيث حقيقته، في حجابِ عزِّهِ، أعني هويّتَه الغيبيّةَ الإطلاقيّةَ اللّاتعينيّةَ، لا نسبةَ بينه وبين غيره؛ لأنّ كلَّ نسبةٍ تقتضي تعيّنًا والمفروض فيه عدم تعيّنٍ أصلًا»[1]. وعليه، لا بد من واسطةٍ لأجل التنزّل من مقام الذات اللّامتناهية إلى

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص252؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص98.

العقل الأوّل (بوصفه أوّل مرتبة من التعيّنات الخَلقيّة)، وتكون هذه الواسطة أدنى من إطلاقِ مقامِ الذات، بنحوٍ توجبُ تصحيحَ ظاهرةِ التعيّنِ والتنزّلِ وتعيُّنِ نسبةِ الخلق والإيجاد. وهذا المصحِّح، كما سوف يأتي في تتمّة البحث عند الحديث عن التعيّن الثاني، هو بعنوان الاسم الجامع (الله).

ولذا يوجِّه أهلُ المعرفة نقدَهم لبيان الفلاسفة لكيفيّة حصول الكثرة من الوحدة فيقولون: إنّ ما يرى الفلاسفةُ فيه لحاظَ الإيجاب والاقتضاء ويصفونَه بواجب الوجود هو الاسم الجامع (الله) في التعيّن الثاني. وعليه، فواجب الوجود لدى الفلاسفة ليس هو بنظر العرفاء إلّا تجلّيًا من تجليّات الحقّ في الصقع الربوبي واسمًا من أسمائه الذاتية.

وكلام أهل المعرفة هذا فيه نقدٌ حتّى لتفسير صدر المتألهين للعلم في مقام الذات أي العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي وأنّ مثل هذا العلم يمكن أن يكون مصحِّحًا للإيجاد. فيرى العرفاءُ أنَّ العلم الإجمالي نفسه لا يمكن بمفرده أن يكونَ مصحِّحًا للإيجاد، لأنّه لا يمكن تصور نسبة الإيجاد في مقام الذات.

«إنّ توجه الحقّ لإيجاد الممكنات ليس من حيث أحديّة ذاتِه، فإنّ نسبةَ الاقتضاء الإيجاديّ إليها من هذا الوجه ونفيَهُ عنها على السواء؛ إذ لا ارتباطَ للذات بشيء من هذا الوجه ولا مناسبةَ تقتضي التأثير والتأثر؛ فإنّ الأحكام والاعتبارات مستهلَكةٌ في هذه الأحديّة. وإنّما الموجب لإيجاد الأشياء هو حكمُ العلم الذاتيّ الأزليّ لحِيطتِه وعمومِ حُكمه وتعلُّقِه بذاتِ الحق وأسمائِه وصفاتِه ومعلوماتِه»[1].

---

(1) **شرح أربعين حديثًا**، مصدر سابق، ص130.

ويمكن القول بشكل عام: إنّ الفلاسفة الإلهيّين وأهلَ الله متّفقون على أنّ العلم هو واسطة في التنزّل من مقام الذات إلى الكثرات، ولكنّهم مختلفون في بيان ذلك وتفسيره.

التعيّن الأوّل: الوحدة الحقيقية

المرحلة الأولى من التعيّنات التي تُشكّل حلَقةً وسيطة بين مقام الذات وإطلاقها وبين سائر التعيّنات ليست سوى تعيّن علم الذات بالذات، ولا بد ـ وكما سوف يأتي بحثه مفصلًا ـ من الفصل بين هذا التعيّن وبين علم الحقّ تعالى بذاته في مقام ذاته. وفي هذا المقام ليس للحقّ تعالى إلّا تعيّن واحد. وبعبارة أخرى: من حيث وحدته الحقيقية لديه علمٌ وهذا العلم يقوم بدور الحلقة الوسيطة للوصول إلى هذا التعيّن.

ولكنّ التأكيد على حيثيّة الوحدة الحقيقية في هذا العلم هو للإشارة إلى أنّه في مرتبة علم الذات بذاتها يندرج علمُ الذات بالأشياء والكثرات (جهة الواحدية) أيضًا. فما له الاعتبار أولًا وبالذات ليس هو جهة الواحدية.

وكمثالٍ على ذلك فلنفترض أنّ إنسانًا له حقيقة وهويّة واسعة تشمل قوًى متعدّدة وهو يعلم بذاته وهذا العلم لا يشمل القوى والكثرات حتّى الكثرات الاندماجية بنظرة أولى، وبنظرة إلى الذات فقط.

ففي مثل هذا الفرض يكون الإنسان عالمًا بحقيقةٍ واحدة، أي بذاته، دون نظرٍ إلى الكثرات الشاملة لها، وهو من جهةٍ أخرى عندما ينظر إلى ذاته فتكون ذاتُه محطَّ نظَرِه فهذه الذات هي التي تشملُ بسعتها كثراتٍ كثيرة. وبعبارة أخرى: إنّ هذه الذات، وإن لوحظت بنحوٍ لا تكون الكثرات التي فيها ملحوظةً، ولكنّ هذا لا يشكّل سببًا لأن تكون الذاتُ شيئًا غير تلك الذات التي تكون

الكثرات والمراتب ملحوظةً فيها. وبعبارة أخرى: إنّه لو نظر إلى ذاته وقال هذه الذات واسعةٌ بنحوٍ تشملُ كثراتٍ في داخلها فهذا أمرٌ ممكن ولكنه ليس ملحوظًا، وهذا ما يُعبَّر عنه بـ ـ (علم الذات بالذات من حيث الوحدة الحقيقيّة): «إنّ الذات باعتبار اتّصافها بالوحدة الحقيقيّة تقتضي تعيّنًا يسمّى باصطلاح القوم بالتعيّن الأول تارة وبالحقيقة المحمّديّة أخرى»[1]. الوحدة الحقيقيّة تعني النظر إلى هذه الذات الواحدة بلحاظ وحدتها. وفي الحقيقة علمُ حضرةِ الحقّ يكون بذاته فقط. وقيد (فقط) للإشارة إلى الوحدة الحقيقية؛ فالحقّ تعالى قبل علمه بالكثرات عالم بذاته فقط وهذا العلم هو الموجب لعلمه بالكثرات. وهنا لا شك في أنّ المراد من قيد فقط أنّ الوحدة الحقيقيّةَ بنفسها صارت قيدًا:

«... إنّ الذات باعتبار اللّاتعيّن المسماة بغيب الغيب تارة والهوية المطلقة أخرى، يمتنع أن يُعتبر فيها أمرٌ يستلزم التعيّن والتقيّد ويستدعي التكثّر والتعدّد؛ فأوّل ما اعتُبر فيها من المعاني الوصفيّة[2] هي الوحدة الحقيقية... والمعتبر ها هنا الوحدة بالمعنى الأول[3]. والهويةُ المطلقةُ عبارةٌ عن الواحد بها فتكون الذاتُ بهذا الاعتبار لها الإحاطة العامة التي لا يَشُذُّ عنها شيءٌ من المراتب حتّى المحسوسات، فتلزَمُها بهذا الاعتبار النسبةُ العلميّةُ بحصولِ نفسِها في نفسها»[4].

وعليه، فعندما نتحدّث في هذه المرحلة عن علم الذات بذاتها

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص272؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص125.

(2) المراد من المعني الوصفي ما تقدم في بحث الاسم العرفاني أي الذات بإضافة صفة خاصة.

(3) أي الوحدة الحقيقية والوحدة الذاتية التي لا مقابل لها.

(4) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص270 ـ 271؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص122 ـ 123.

فلا نلحظ أيّ أمرٍ آخر حتّى الكثرة الاندماجية والاندماجية الموجودة في الذات، بل تلحظ الذات فقط، دون لحاظ أنّها تحوي على كثرةٍ في داخلها أو لا. وعبارةُ (علم الذات بالذات من حيث وحدتها الحقيقية) هو للإشارة إلى هذا المعنى، وإن كنا سوف نلحظ في المستقبل أنّ منشأ كافة الكثرات هو علم الذات بالذات مع لحاظ الكثرة الاندماجيّة. وعلى أي حال فالبحث عن التعيّن الأول وكيفيّة التنزّل عن مقام الذات وحصول التعيّن الأول يكون فيه نظرنا إلى حيثية الوحدة الحقيقية فقط. وبعبارة أخرى: سوف تكون الذات وحدها لها وحدة حقيقية دون لحاظ شمولها كثرة أو عدم شمولها:

«فأوّلُ المراتب والاعتبارات العرفانيّة المحقِّقةُ لغيبِ الهوية[1]... ثم اعتبارُ علمِه نفسَه بنفسِه[2] وكونُه هو لنفسِه هو فحسبُ[3]، من غير تعقّلِ تعلّقٍ أو اعتبارِ حكمٍ أو تعينٍ ثبوتيٍّ أو سلبيٍّ كائنًا ما كان مما يعقِلُه غيرُه بوجهٍ من الوجوه ما عدا هذا الاعتبار الواحد المنفي حكمه عن سواه»[4].

---

(1) في نسخة حيدر آباد ركن: الغيب وهو الأصحّ بحسب الظاهر.

(2) التعبير بنفسه في مقابل غيره بمعنى أنّ علم الذات بالذات ظاهر للحق فقط، وهي مخفية عن أعين الآخرين، ومع فرض خروجه عن مقام الصقع الربوبي وفي ما يتعلّق بالتعيّنات الخلقية يكون العلم بها ظاهرًا للحق وللتعينات، وهذا ما يطلق عليه علم الحق بذاته بغيره. وعليه، فخصوصية الصقع الربوبي أنه لا يكون ظاهرًا إلّا للحق ولا يكون ظاهرًا لغيره، كما إنّ ذهن الإنسان يكون معلومًا للإنسان نفسه ولا يكون معلومًا لغيره.

(3) أي أنّ علم ذاته بذاته بنحوٍ كأنّه لا ترى إلّا ذاته فقط، وذاته بمعنى أنّ الكثرات لا ترى فيه؛ كما تقدم في تعبير: من غير تعقّل تعلّق أو اعتبار حكم... وهي الوحدة الحقة الحقيقية. ويظهر من هذا النص السبب في إضافة قيد من حيث الوحدة الحقيقية.

(4) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص116.

إنّ الإشارة إلى اللّوازم المختلفة لمثل هذه النظرة إلى مقام الذات في النظم الفلسفيّة الإسلامية على تنوّعها واختلافها يساعد على فهم مرادنا من قبل ذوي الاطلاع على الفلسفة بشكل أوضح. فالمدرسة المشائيّة والصدرائيّة متفقتان على أنّ علم الحق تعالى بذاته مستلزم علمه بالكثرات في هذا المقام أيضًا. وطبقًا للتقرير المشائي فإنّ لازم علم واجب الوجود بذاته العلم بالكثرات، وطبقًا للتقرير الصدرائي، بناء على قاعدة عينية العلم الإجمالي مع الكشف التفصيلي، يكون علم الواجب بذاته هو نفسه علمه بالكثرات. في المقابل يلتزم أهل المعرفة، واعتمادًا منهم على علوّ مقام الذات والإطلاق المقسمي في الذات الخالية من أيّ قيد، يلتزم هؤلاء بالتفصيل ويرون أنّ علم الذات بالذات من حيث الوحدة الحقيقية وبلا لحاظ الكثرات هو التعيّن الأول، وأمّا علم الذات بالذات بلحاظ الكثرات فهو التعيّن الثاني. ففي التعيّن الثاني، الذاتُ عالمةٌ بذاتها من حيث شمولها الكثرة. وعليه، فقيد (فقط) في التعيّن الأوّل في عبارة (علم الذات بالذات فقط) لتمييزه عن التعيّن الثاني، لأنّه في التعيّن الثاني الموجود ليس هو علم الذات بالذات فقط بل علم الذات بالتفاصيل والكثرات.

وبعبارة أخرى: علم الذات بالذات من حيث الكثرات في التعيّن الثاني، ومن حيث الوحدة الحقيقية في التعيّن الأول، والذي يُعبَّر عنه أحيانًا بعلم الذات بالذات من حيث إنّها ذات. وعليه، فعلم الذات بالذات في التعيّن الأول يقترن بالتعيّن الخاص بالوحدة الحقيقية وهو سبب امتيازه عن سائر التعيّنات ومنها التعيّن الثاني. نعم، في ما يرتبط بالكثرات الموجودة في التعيّنين الأول والثاني لا بد من القول إنّ الحقائق المتكثرة موجودة في التعيّن الثاني هي بنحو

تفصيلي، ولكنها في التعيّن الأول بنحو اندماجي[1]. فالفلاسفة المسلمون عالجوا البحث في علم الذات بالذات بنحوٍ كان نظرُهم إلى موطن مقام الذات والإطلاق الذاتي ورأوا أنّها المصحِّح لنشأة الكثرة؛ مع أنّ تقرير أهل المعرفة أنّ هذا العلم هو في مرحلةٍ أدنى من مقام الذات ولذا بحثوا عنها في مقام التعيّن الأول. ومقام التعيّن الأول يتشابه من جهاتٍ كثيرةٍ مع المقام الإطلاقي للحق، ولكنّه متعيّن وتعيّنه متحقّق بغلبةِ جهةِ الوحدة فيه:

«غيب هوية الحقّ إشارة إلى إطلاقه باعتبار اللّاتعين، ووحدته الحقيقة الماحية جميع الاعتبارات، والأسماء، والصفات، والنسب، والإضافات هي عبارة عن تعقُّل الحقّ نفسَه وإدراكِه لها من حيث تعيّنه»[2].

نعم، عندما نتحدّث بلغة أهل المعرفة عن التعيّن الأول والتعيّن الثاني، نكون في مقام وموطنِ صقع الربوبيّة أي موطنِ الوجوب، وذلك قبل الورود إلى ساحة التعيّنات الإمكانيّة. فالوجوب المقابل للإمكان هو الوجه المميّز للصقع الربوبيّ (بما يشمل التعيّن الأول والتعيّن الثاني) من التعيّنات الخلقية؛ أي مقام الذات الذي هو أوسع حتّى من صفة الوجوب ومقام واجب الوجود الذي يقع في مقابله الإمكان وممكن الوجود. وخصوصيّة هذا المقام هي الوجوب الإطلاقي، أي الوجوب الذي لا مقابل له وغير المقيَّد بأيِّ قيد.

نعم، في البحث الحالي لا نظر لنا لِلِحاظ الكثرة، بل محطّ نظرنا هو كيفيّة التنزّل من مقام الذات في الصقع الربوبي. ولا شك

---

(1) سوف نتحدث تفصيلًا في ما يتعلّق بالتعيّن الثاني.

(2) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 6، ص17 ـ 18.

في أنّ تمام الكثرات والتعيّنات لا معنى لها إلّا تلك التي هي في ظلّ ما هو في مقام الذات والصقع الربوبي. ولذا كان للوصول إلى إدراكٍ صحيحٍ لِما يجري في الصقع الربوبي تأثيره المباشر على كيفيّة إدراكنا لكيفيّة نشأة الكثرة.

ولا بد من الالتفات هنا إلى أنّ التعيّن الأول بخصوصيّاته المذكورة هو لازم للذات من دون أيّ شرط، فالذات، بحسب نفسها، لها تعيّن لازم لها (وليس هو عين الذات) وهو التعيّن الأول. لا أن الذات كانت ثمّ بعد ذلك وُجد التعيّن الأول. فهنا لا معنى للتقدّم الزماني، كما إنّ هذا التجلي للحق غير مسبوق بالفقدان، أي لم يكن خلوًا من هذا التجلي ثم أصبح ذا تجلٍّ. وإن أمكن الحديث عن تقدّم رتبيٍّ ها هنا فهو كالتقدّم في مثال حركة اليد وحركة المفتاح فهما ظاهرتان متّحِدَتان زمانًا، مع التقدّم والتأخر الرتبيّ بينهما.

«مقتضى الذات أن يكون لها، مطلقًا لا بشرط أو بشروط، أن يكون لها في ذاتها تعينٌ، وبهذا التعيّن تتجلّى الذات على نفسها، وتجد نفسها، وتحضر عند ذاتها لذاتها، دون توهّم الاستناد والفقدان أو الغيبة»[1].

ويذكر جامي حول التعيّن الأول وكيفية ظهوره من ذات الحق بعنوان كونه التعيّن الأول التالي:

«في الأوّل، حيث كان حكمُ الظهور مندرجًا في البطون، والواحديّة في الأحديّة، وهما مندمجان في سطوة الوحدة[2]، لا وجود للعينيّة والغيريّة والاسم الرسم والنعت والوصف والظهور

(1) مشارق الدراري، مصدر سابق، ص123.

(2) المراد الوحدة الحقيقية.

والبطون والكثرة والوحدة والوجوب والإمكان[1]، بل علامات الظاهريّة والباطنيّة والأوليّة والآخريّة مخفيّة، نشهد خلوة بين غيب الهوية[2] وهو بنفسه يتجلّى. وأوّل تجلٍّ له هو بصفة الوحدة. فأول تعيّن يظهر من غيب الهوية الوحدة التي هي أصل جميع القابليّات وفيها تتساوى الظهور والبطون[3] وباعتبار أنّها قابلة للظهور والبطون أيضًا، تنشأ منها الأحديّة والواحديّة والتعيّن الثاني لغيب الهوية واللّاتعيّن هي هذه الوحدة التي أنشأت منها الأحديّة والواحديّة فظلّت برزخًا جامعًا بينهما... فالتعيّن الأوّل عبارة عن تميّز الذات بلحاظ القابليّة المذكورة»[4].

ونعيد هنا التذكير بما تقدّم سابقًا من أنّ نسبة الحقّ تعالى للتعيّنات لا يمكن أن تكون هي نسبة الإيجاد؛ لأنّ هذا يؤدّي إلى تعيّن مقام الإطلاق وتقيده بنسبةٍ خاصة. والتعيّن الأول، وإن كان عبارة عن علم الذات بالذات من حيث الوحدة الحقيقيّة بدون لحاظ الكثرة، ولكنّ هذا المقام هو مبدأ بالقوّة لكافّة الكثرات التفصيليّة التي تظهر في التعيّن الثاني. ويُمكننا القول إنّ الكثرات بالفعل غير حاضرة في التعيّن الأوّل، ولكنّها بالقوة وبصورة اندماجيّة قابلة في

(1) الوجوب كنسبة في مقابل الإمكان وبالعكس منزّه عنه مقام الذات.

(2) مقام الذات.

(3) الظهور ناظر إلى مقام الواحدية والوحدة الحقيقية والبطون ناظر إلى جهة الأحدية والوحدية الحقيقية والتعيّن الأول، وهو سواء بالنسبة إلى جهة الواحدية والأحدية المندرجان فيه. فالاسم الغالب في التعيّن الأول هو الوحدة الحقيقية نفسها وهو ما يعبّر عنه باسم (الأحد) والذي يشمل الأحد والواحد الاندراجي، وقد ذكرنا سابقًا أن ثمة فرقًا بين إطلاق الأحد على الوحدة الحقيقية نفسها مع الأحد الذي هو أحد لحاظي الوحدة الحقيقية.

(4) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص34.

هذا المقام لتكون منشأ التفاصيل في المراحل اللاحقة. ولا شك في أنّ وجود نسبةٍ إيجاديّة بين التعيّن الأول والكثرات لا يؤدّي إلى مواجهةِ مشكلةٍ في مقام الذات.

يبقى أن نذكر أنّ القوّة والفعل هنا هما بالمعنى العرفانيّ لا بالمعنى الفلسفيّ. فالقوة بالمعنى العرفانيّ هي بمعنى الإجمال، والفعل بالمعنى العرفاني بمعنى التفصيل. والقوّة بالمعنى العرفاني أقرب من الفعل بالمعنى العرفانيّ للوجود الحقيقي ومقام الإطلاق.

إذًا، علمُ الذاتِ بالذات، من حيث الأحديّة الجمعيّة أو من حيث الوحدة الحقيقية والتي يُطلق عليها التعيّن الأول، لها لحاظان هما الأحدية والواحدية. والآن نسأل: هل لمقام الذات لحاظا الأحديّة والواحديّة؟ والجواب بالإيجاب. وذلك لأنّه في مقام الذات حيثيّات ونسب مخبوءة بشكل اندراجيّ ويمكنه تارةً أن يلحظ الذات مع تلك النسب (جهة الواحديّة) وتارةً أخرى أن لا يَلحظ النسب بل يَلحظ الذات مع إسقاط النسب (جهة الأحديّة). وبعبارة أخرى: مقام الذات يشمل علم الذات بالذات بدون قيد ويشمل علم الذات بالذات من حيث الوحدة الحقيقيّة والتي تشمل بنفسها لحاظين: لحاظ الوحدة الحقيقيّة أي الأحديّة و لحاظ الواحديّة. وبناء عليه، فالوحدة الحقيقيّة والذات لها جهة أحديّة وهي جهة بطون الذات ولها جهة واحديّة، أي الجهة القابلة لإيجاد الكثرات وهي جهة الواحديّة الاندراجيّة في التعيّن الأوّل.

اختلاف الوحدة الحقيقيّة في مقام الذات والتعيّن الأوّل

تقدّم سابقًا أنّ حقيقة التعيّن الأوّل هي الوحدة الحقيقية. ومن جهة أخرى نعلم أنّه في مقام الذات الوحدة الحقيقيّة هي الحلقة الوسيطة بين ذلك المقام والتعيّن الأول. ولكن هل الوحدة الحقيقية في التعيّن الأوّل

مع الوحدة الحقيقية في مقام الذات أمران مختلفان أم أمر واحد؟

يتعرّض أكابر العرفان النظريّ لهذا السؤال بالنحو التالي: إنّ التعيّن الأوّل، وهو وحدةُ الذات نفسُها، لأيِّ سبب يستقلّ عن مقام الذات ويُعدّ تعينًا أولًا؟ من خلال ملاحظة ما تقدّم يمكن القول إنّه لا تعيّن في مقام الذات، ولكن مع التنزل عن مقام الذات يتحقّق التعيّن. وبعبارة أخرى: يظهر الفرق بين مقام الذات والتي هي مقام اللّاتعيّن وبين التعيّن الظاهر بمجرّد تحقّق هذا التعيّن.

إذًا، الوحدة الحقيقية في مقام الذات ليست تعيّنًا في مقام الذات إطلاقًا. بل إنّ كافّة الصفات كالوحدة الحقيقية، التشخّص الإطلاقي، الوجوب الإطلاقي و... موجودة بنحو إطلاقي واندماجيّ في ذلك المقام بلا تعيّن، ولا غلبة لأحدها على الآخر ولا تكون سببًا لظهور تعيّنٍ واسم خاص. أمّا في التعيّن الأول فلدينا تعيّن وقيد غالب على سائر التعيّنات والأسماء وهذا التعيّن هو الذي يشخّص التعيّن والاسم العرفاني وهذا التعيّن هو الوحدة الحقيقيّة. وهذا التعيّن والاسم يعبَّر عنه بـ (اسم الأحد): «إنّ التعيّن الأوّل الاسميّ الأحديّ،... هو أوّلُ ممتازٍ من الغيب الإلهي المطلق»[1]. فكافّة الحقائق ثابتة للذات بنحو الشؤون، بنحوٍ لا تخرجها عن مقام اللّاتعيّن والإطلاق. ولا يتحقّق التنزّل عن مقام الإطلاق بنحوٍ يغلبُ

---

(1) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص120. نعم، هذا الإطلاق ليس انحصاريًا. وبعبارة أخرى: اسم الأحد يستخدم دائمًا للإشارة إلى التعيّن الأول، وأمّا عندما نستخدم هذا الاسم للتعين الأول فتذكر الذات بعنوان (الوحدة)، ويذكر التعيّن الثاني بعنوان (الواحد). والعلة في إطلاق الأحد على التعيّن الأول والواحد على التعيّن الثاني أنّه في التعيّن الثاني أن الكثرة بالفعل هي من نوع الكثرة العلمية وهي مستورة بالوحدة الواسعة، وأما في التعيّن الأول فلا كثرة بالفعل أبدًا والكثرات موجودة بشكل اندماجي واندراجي.

قيدٌ من القيود على الإطلاق وهذا يعني أنّنا لم نعد في مقام الذات؛ لأنّ الحديث ما دام من مقام الذات فكافّة الحقائق منظورة بنحو الحيثيّات الاندماجيّة، بنحوٍ لا تُوجب زيادةً على الواقع. فوجود الحقّ وجود واحد بنحو يكفي لانتزاع حيثيات متعدّدة من هذا الوجود الواحد. وهذا المقام هو مقام اللا اسم واللارسم فهنا لا وجود لأي اسم؛ لأننا قلنا إنّ الاسم بالمعنى العرفاني هو هذه الذات مع صفةٍ خاصة. وهذه الصفة الخاصة إضافة إشراقيّة مستلزِمة لنوعٍ من التنزّل عن مقام الذات: «لا شك أنّ كل تعيُّنٍ يُتعقّل للحقّ هو اسمٌ له فإنّ الأسماء ليست عند المحقّق إلّا تعيّنات الحق»[1]. هذا متى لوحظت الوحدة الحقيقيّة في مقام الذات بنحو الحيثيّة الاندماجيّة لا الحيثيّة الشأنيّة التي تمتاز عن غيرها من الإضافات بصورةِ إضافةٍ إشراقيّةٍ، وخصوصيّةُ الإضافات الإشراقيّة أنّها أولًا يمتاز بعضها عن بعضها الآخر، وثانيًا بأنّ كلًّ واحدةٍ منها لها الغلبة على غيرها في موطنها. وهنا لا وجود للاسم العرفاني، وأمّا إطلاق الأسماء بالمعنى العرفيّ أو الافتراضيّ لا العرفانيّ فغير موجب للإشكال المذكورة أعلاه، وقد أُشير في المصنَّفات العرفانيّة إلى هذه الأسماء. وتستخدم تعابير نحو: الواحد الحقيقيّ، الواجب، المتشخّص، وغيرها في هذا المقام بمعناها العرفيّ والافتراضيّ. وأمّا اسم الأحد في التعيّن الأول والذي يبيّن غلبة الوحدة الحقيقيّة في ذلك المقام فهو اسمٌ عرفانيّ بالمعنى الدقيق للكلمة وهو علامةٌ على إيجاد إضافة إشراقيّة، وعلى التنزّل عن مقام الإطلاق، وهو نوع من التقيد. «فكان الدّال على الحقّ من حيث التعيّن الأوّل الاسم الأحديّ الجمعيّ»[2].

---

(1) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، نص 14، ص51.

(2) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص122.

وبملاحظة ما تقدّم من توضيحٍ وبيانٍ يُمكننا فهم مراد الفناريّ من التعيّن الفعلي والفرضي في هذه العبارة: «أوّل المراتب المعلومة... وهو مقام التعيّن الأوّل المنعوت بالأحديّة الذاتيّة التي لا فرق بينها وبين ما قبلها إلّا بالتعيّن الفعليّ لا الفرضيّ»[1].

فكافة الشؤون الاندماجيّة والكثرات الاندراجيّة في مقام الذات هي من نوع التعيّن الفرضي أي لا يعتبر أيٌّ منها تعيّنًا واقعيًّا وفي الأمر نفسه في ذلك المقام، أمّا الوحدة الحقيقيّة في التعيّن الأوّل فهي تعيّنٌ واقعيّ وفي الأمر نفسه، وهذا موجب لامتيازه عن مقام الذات. وقد صرّح القونويّ بالوحدة الحقيقيّة في التعيّن الأول بعنوان كونه وجه الامتياز الوحيد في ذلك المقام، يقول: «إنّ للواحد حكمين: أحدهما كونه واحدًا لنفسه فحسبُ من غير تعقّلِ أنّ الوحدة صفةٌ له، أو اسمٌ، أو نعتٌ، أو حكمٌ ثابتٌ أو عارضٌ أو لازمٌ؛ بل بمعنى كونه هو لنفسه[2] هو ليس بين الغيب المطلق الذي هو الهويةُ وبين هذا التعيّن الاسميّ الأحديّ فرقٌ غير التعيّن نفسه»[3].

وبناء عليه، فالتعيّن الأول يتقارن مع قيد الأحديّة، ولكنّ الذات لها كمال الإطلاق وهي خلو من أيّ قيد حتّى قيد الأحديّة، كما إنّها خلو من قيد عدم الأحديّة. ويترتّب على ذلك أنّ الوحدة الحقيقية في مقام الذات لا يمكن عدّها كالتعيّن والقيد والاسم العرفاني،

---

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص255؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص100.

(2) وبعبارة أخرى: التعبير الذي نقول به (الذات فقط) أو (الذات وحدها) هي التعيّن الأحدي نفسه، أن الوحدة الحقيقية في التعيّن غير الذات بنحو تكون الوحدة الحقيقية صفة مغايرة أو حكمًا عارضًا أو لازمًا.

(3) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص105.

«الأحدية وصفُ التعيّن لا وصف المطلق المعيّن إذ لا اسم للمطلق ولا وصف»[1].

ويذكر الفناري في توضيحه هذا المطلب:

«وأمّا الأول فهو صورةُ علمِه بنفسه لنفسه... وهذا إنّما يلحقُه في مرتبة التعيّن الأوّل الذي هو الحدُّ الفاصلُ بين كمال الإطلاق حتّى قيد الأحديّة وبين ما اندرج تحت الشهادةِ؛ إذ قبلَه لا حكمَ عليه ولا وصفَ له لا بالأحديّة ولا بعدمها»[2].

اختلاف علم الذات بالذات في مقام الذات عن علم الذات بالذات في التعيّن الأوّل:

عرفنا ممّا سبق أنّ للحقّ تعالى كافّة الحيثيّات الإطلاقية ومنها علم الذات بالذات في مقام الذات. وفي التعيّن الأوّل علم الذات بالذات من حيث الأحدية الجمعية. وهنا نريد بيان الفارق بين هذين.

وثمة فارقان أساسيان بينهما: أحدهما بلحاظ المعلوم والآخر بلحاظ العلم نفسه. ويقال في توضيح الفارق بلحاظ المعلوم إنّ نفس الذات في مقام الذات معلومةٌ بخصوصيّة الإطلاق المقسمي، أمّا في التعيّن الأول فالمعلوم هو الذات بلحاظ قيد الأحديّة.

«إنّ تعلّق علم الحقّ بذاته على نحوين وكذلك تعلُّقه بالمعلومات؛ فإنّ للحق تعيّنًا في عرصة تعقّله نفسه[3]، ولهذا التعيّن

(1) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 18، ص56.

(2) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص158؛ الطبعة الحجرية، ص55.

(3) أي عندما نتصوّر الحق تعالى بنحو يكون معيّنًا بالتعيّن الأول.

الإطلاق بالنسبة إلى تعيّنِ كلِّ شيء في علم كلّ عالم...[1] ويتعلّق علمه بذاته على نحوٍ آخر وهو معرفته بذاته من حيث إطلاقها وعدم انحصارها في تعينها في نفسه»[2].

أمّا الفارق الثاني، أي بلحاظ العلم نفسه فيرجع إلى أنّ علم الذات بالذات في مقام الذات هو بنحوٍ اندماجيّ، مع كونه في مقام التعيّن الأوّل بنحو النسبة والإضافة الإشراقيّة: «فتلزمها بهذا الاعتبار النسبة العلميّة بحصول نفسها في نفسها»[3].

وبعبارة أخرى: إنّ التعيّن الأوّل والذي هو عبارة عن نسبة علميّة أو إضافةٍ إشراقيّة علميّة هو ذو هوية تعينيّة وهو من سنخ التعيّن العلميّ وحقيقة العلم فيه ليست سوى الإضافة الاشراقيّة والتجلي. ويذكر صائن الدين، صراحةً وفي موارد متعدّدة، أنّ هذا التعيّن يكون علميًّا: «استلزمت الهوية المطلقة الظهورَ المذكورَ المسمَّى بالتجلّي الأول المعبّر عنه بالنسبة العلميّة»[4]. ويقول في موضع آخر:

---

(1) تعيّن الوحدة الحقيقية مطلق بالنسبة إلى تعينات الأشياء المتكثرة، لأنّه هاضم للكثرات وشامل لها. فالتعيّن الأول وعلم الحق في هذا المقام مطلق بالقياس إلى علم كل عالم بالأشياء الأخرى.

(2) **كتاب الفكوك**، مصدر سابق، ص253؛ **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص28 ـ 201.

(3) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص172؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص123. وخلاصة المضمون هو أنّ الذات التي تحضر لدى الذات فهي باعتبار الوحدة الحقيقية مستلزمة لنسبة (وهي التنزل عن مقام الإطلاق الذاتي) وهوية هذه النسبة العلم وفي هذا المقام وبهذا الاعتبار لا يمكن تصور الأعلم الذات بالذات.

(4) المصدران نفساهما: بوستان كتاب، ص277؛ انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، ص131.

«إنّ التعيّن يقتضي التجلّي لذاته... وهو الظهور والتجلّي المعبّر عنه بالنسبة العلميّة»[1].

وأمّا في مقام الذات فهذا العلم هو نسبةٌ متمايزة وليس بإضافة إشراقيّة بل هو ذات هوية وجوديّة وإطلاقيّة: «... ولا أيضًا بمعنى أنّ العلم عينُ الذات فإنّه لا يُتعقّل من حيث ذلك الاعتبار للحقّ نسبةٌ ممتازةٌ عن ذاته يعبَّر عنها بأنّها علمٌ أو غيرُه من الأسماء والصفات والنسب والإضافات»[2].

والمراد من وجود علم الذات بالذات في مقام الذات هو أنّه في ذلك المقام تكون كافّة الحقائق موجودة بنحو اندماجيّ وبنحو الشؤون الذاتيّة ولكن دون غلبةٍ من أحدٍ منها على غيره. وعليه، يكفي الوجود الإطلاقيّ نفسه للحقّ لعلم الذات بالذات، أي أنّ هذا الوجود نفسه يحمل خصوصيّةَ حضوره لنفسه؛ أي علمه بنفسه بنحو وجوده، وهذا العلم هو ما يعبّر عنه في الفلسفة المشائيّة بـ ـ (عدم الغيبة)، وبعبارة شيخ الإشراق (ظهورُ نحوِ وجودِ الحقّ تعالى في مقام الذات)؛ بنحوٍ لا تجد في هذا المقام أيّ نسبة وتعيّن علميّين، بل الحيثيّات الاندماجيّة لمثل هذه الذات المطلقة حاضرة وموجودة لنفسها؛ وذلك خلافًا للتعيّن الأول الذي له حضور علميّ.

وبعبارةٍ أُخرى: خصوصيّة هذا الوجود حضوره لدى ذاته؛ وعلم الذات بالذات هو تعبير آخر عن حقيقة عموم حضور الحقّ لذاته. والجهة الوجوديّة محفوظة في كافّة هذه التعابير.

وبعبارة أخرى: كافّة هذه التعابير بيان للموطن الوجوديّ، أي

(1) المصدران نفساهما: بوستان كتاب، ص272؛ انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، ص125.

(2) **المراسلات**، مصدر سابق، ص145.

في تلك الساحة التي لا وجود فيها بعدُ لأيِّ تنزّل أو إضافة إشراقيّة خبريّة. أمّا في التعيّن الأول فحقيقةُ علم الذات بالذات وهويتُه هويةٌ (علمية) لا وجوديّة. وعليه، فحقيقة التعيّن الأول أنه نسبةٌ علميّةٌ وتنزّل:

«إنّ لأوليّةِ علمِ الحقِّ الذاتيِّ سِرَّيْن: حكمُ أحدهما علمُه بنفسه باعتبارِ وحدته وإطلاقه معًا، وإنّما قلت معًا من أجل أنّه ليس في محض الإطلاق علمٌ ولا يتعلّق به حكمٌ ولا يُتعيَّنُ له اسمٌ ويُتعقَّل تعيّنُ الوحدةِ له»[1].

ويذكر الجندي في مقام الإجابة عن السؤال التالي حول كيفيّة الجمع بين دعوى كون الذات معلومة للذات في مقام الذات ودعوى أنّ ذات الحقّ تعالى ليست معلومة بأيِّ علم (وهو ما يؤكّد عليه الجندي)، يقول:

«فإنْ قيل: العلمُ الذاتي عينُ الذاتِ فلا يكونُ من هذا الوجهِ غيرَها فلا يَمتنعُ على العلمِ الذاتي الإحاطةُ بالذات، قلنا: فعلى هذا لا تكونُ الإحاطةُ للنسبةِ العلميّة من حيث هي كذلك، بل تكونُ الإحاطةُ للذات، ومرادُنا قصور النسبة العلميّة في حقيقتها من كونها نسبةً من النسب الإلهيّة عن الإحاطةِ بكنه الذات المطلقة»[2].

بعد أن تعرَّضنا للمفاهيم الأساس في بيان حقيقة التعيّن الأول، ندخل الآن في بيان ملاحظات ترتبط بأحكام هذا التعيّن وأوصافه:

(1) **النفحات الإلهية**، مصدر سابق، النفحة 27، ص141.

(2) الجندي، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص43 ـ 44.

أسماء التعيّن الأوّل

لمعرفة الأسماء المتعدّدة والمختلفة التي استخدمها العرفاء للإشارة إلى التعيّن الأوّل، أهميّةٌ خاصة للغاية. مضافًا إلى أنّنا نتمكّن، ومن خلال معرفة هذه الأسماء، من بيان بعض الأبحاث والملاحظات التاريخيّة ذات الارتباط. وهذا الأمر المهم، أيّ الاطلاع على الاصطلاحات على اختلافها مع عرض تاريخيّ لنشأتها وتطوّرها، يساعد القارئ على فهم النصوص العرفانيّة الأساس.

وكما تقدّم سابقًا الإشارة إليه، فإنّ من أهمّ أسباب تعدّد الاصطلاحات العرفانيّة وتنوّعها هو أنّ نوع الشهود العرفانيّ هو حقائقُ ذاتُ وجوهٍ وحيثيّاتٍ متعدّدة. ولا يصل العارف إلى كافّة هذه الوجوه بكشف واحد. ولذا يُطلِق العارف على الوجوه الخاصة التي تتجلّى له من الحقيقة الواحدة أسماءً مختلفة متناسبة مع تلك الوجوه للإشارة إلى تلك الحقيقة.

وكمثالٍ على ذلك يقال: إنّه ثمّة تسعون اصطلاحًا للإشارة إلى النَّفَس الرحماني، نَظرُ كلٍّ واحدٍ منها إلى لحاظٍ خاص من لحاظات ذلك المقام.

بعد هذه المقدّمة ندخل في عرض اصطلاحات التعيّن الأول وأسمائه:

1 ـ التعيّن الأوّل

يرجع استخدام هذا المصطلح للإشارة إلى التجلي والتنزّل الأوّل عن مقام الذات إلى الجهود المبذولة من قبل الفرغاني. فقد استخدم الفرغاني في مصنّفاته هذا الاصطلاح مرّاتٍ عدّة للإشارة فقط إلى هذه الحقيقة. وجهوده المنتظمة لتنظيم مراحل معرفة الوجود العرفانيّة

ومراتبها واستخدام مصطلحات وأسماء ثابتة وخاصّة لها كانت محلّ ترحيبٍ من قبل أكابر العرفان النظريّ في المراحل اللاحقة، لا سيما في القرن التاسع. وقد اتبعه في ذلك كلٌّ من الجامي، الفناريّ، صائن الدين تركة، وآخرين، يقول صائن الدين: «ثمّ إنَّ الذات باعتبار اتّصافها بالوحدة الحقيقيّة يقتضي تعيُّنًا يسمّى باصطلاح القوم بالتعيّن الأول»[1]. كما يتعرّض الجامي لذلك فيقول: «هذه المرتبة المسمّاة التعيّن الأوّل لأنّ أوّل تعيّن لحقيقة الوجود وفوقها مرتبة اللّاتعيّن لا غير»[2].

وفي بيان سرّ استخدام هذا الاصطلاح نقول: إنَّه التعيّن الأول الذي يتحقّق بعد التنزّل عن مقام الذات (الفاقدة للتعيّن). ولكن لا نجد أنّ هذا الاصطلاح قد استُخدم في المصنَّفات العرفانية لمدرسة ابن عربي حصرًا بهذا المقام. فالقونويّ يستخدم التعيّن الأوّل تارةً بهذا المعنى وأخرى بمعانٍ أخرى. كما إنّ القيصري لم يستخدم هذا الاصطلاح للإشارة إلى الحقيقة المذكورة؛ بل إنّ مصطلح التعيّن الأوّل في قاموس اصطلاحات القيصري يرادف (الفيض الأقدس). وتفسيره الفيضَ الأقدس يعادل اصطلاح التعيّن الثاني في مجموعة اصطلاحات الفرغاني[3]. وعليه، فالقيصري يُطلِق على ما ذكرناه بعنوان التعيّن الثاني مصطلحَ التعيّن الأول لا الثاني. والسبب في هذا الاختلاف أنّه في تحليل القيصريّ للمراتب العرفانيّة لا ينظر إلى مقام

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص272؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص125.

(2) **لوايح در عرفان وتصوف**، اللّايحة 22، ص46، نقلًا عن: **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص34 ـ 35.

(3) نحن نتبنّى مجموعة اصطلاحات الفرغاني، وهي المعتمدة لدينا في هذا الكتاب.

الأحديّة كمقام منفصلٍ عن مقامِ الذات، بل يرى الأحديةَ أحد لحاظي مقام الذات (الأحديّة والواحديّة) لا غير. ولذا كان تصديره للتجلي بأنّ تلك المرتبة التي نصطلح عليها بالتعيّن الثاني هي أوّل تنزّل عن مقام اللّاتعيّن في الذات.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الموضوع كان موضع نزاع في القرن الثامن بين أكابر العرفان النظريّ وأنّ التعيّن الأول (بالمعنى الذي بيّنّاه في هذا الفصل) هو من التجليّات وحاصل التنزّل عن مقام الذات أو أنّه عين مقام الذات ومِن حيثيّاتها. فيرى جماعة كالقيصري أنّها عين الذات، والتعيّن الثاني (باصطلاح الفرغاني) هو أوّل تنزّل عن مقام الذات بحسب ظنّه ولذا أُطلِقَ عليه مصطلح التعيّن الأوّل. أمّا عرفاء القرن التاسع أمثال صائن الدين، الفناري والجامي فيرون التعيّن الأوّل مقامًا منفصلًا ومستقلًّا عن مقام الذات. ويذكر الفناري في عبارة صريحة أنّ مصطلح التعيّن الأوّل لم يكن محدّدًا بشكل تام قبل الفرغاني. ويبدأ كلامه هذا بتوضيح اصطلاح الألوهيّة أو الوحدانية للتعيّن الثاني:

«المسمَّاة بالوحدانية والألوهية وهي التي سمّاها الشيخ (قدس سره) في الرسائل بالتعيّن الثاني، وجعله الفرغاني اصطلاحًا مستمرًّا، فخصَّ التعيّن الأول بالحقيقة المحمّديّة الأكمليّة...»[1].

ولا تخلو الإشارة الإجماليّة إلى سببِ الاختلاف من فائدة؛ وهي أنّ الظاهرة التي تُلاحظ في القرن الثامن الهجريّ في مدرسة ابن عربي العرفانيّة هي خروج هذه المدرسة عن الانحصار بسلسلة

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص315 ـ 316؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص127.

الأستاذ والتلميذ، فأصبحت تشمل بعض الأعلام ممن لم يتدرّج في هذه الحلقات المتسلسلة. فصدر الدين القونوي، التلميذ المباشر لابن عربي، كان هو الحلقة الوسيطة بين جماعة أمثال مؤيِّد الدين الجندي وسعيد الدين الفرغاني وبين ابن عربي ومدرسته. ولذا كان هؤلاء الأكابر بشكل مباشر في سلسلة الأستاذ ـ التلميذ في مدرسة ابن عربي، ولكنّ آخرين أمثال عبد الرزاق الكاشاني وداود القيصري، هم من الأعلام الذين اختاروا هذه المدرسة بشكل مستقلّ وقاموا بشرح هذه المدرسة بما لديهم من إمكانات وقدرات. نعم، شهدنا في القرن التاسع الهجريّ عودةً ثانية لمصنَّفات القونوي والفرغاني. إنّ ملاحظة هذه المتغيّرات في قاموس اصطلاحات العرفان النظريّ ضروريةٌ لأجل الوصول إلى إدراكٍ صحيح لمصنَّفات الطبقة الأولى من العرفاء.

2 ـ التجلي الأوّل

هذا الاصطلاح مرادف للاصطلاح الأوّل[1]، ويُستخدم للإشارة إلى المعنى نفسه، وله تاريخه نفسه. فالفرغاني هو أوّل من استخدمه بشكل ثابت ومنتظم وبعده أصبح هذا الاصطلاح مع اصطلاح التعيّن الأول يُستخدمان للإشارة إلى هذا المقام الخاص. والسبب في إطلاق هذه التسمية على هذا الاصطلاح هو ما تقدّم في الاصطلاح المرادف له. فهذا المقام هو أوّل مقام تجليّات الذات المقدَّسة للحقّ تعالى. نعم، وكما ذكرنا في اصطلاح التعيّن الأوّل، يرى القيصري

(1) ليس المراد هنا الترادف المفهومي لأنّه المتيقن أنّ مفهوم التجلي لا يتّحد مع مفهوم التعيّن، بل الترادف بلحاظ العينية والمصداق، بمعنى أنّ المفاهيم المختلفة وبلحاظات مختلفة تحمل على مصداق واحد.

أنّ اصطلاح التجلي الأول مرادف للفيض الأقدس، ثمّ يقدّم تفسيرًا للفيض الأقدس بما يتناسب ومقام التعيّن الثاني بحسب اصطلاحنا. وأمّا في مصنّفات الفرغاني، الجامي، الفناري، صائن الدين تركة فإنّ اصطلاح التجلي الأول مرادفٌ لاصطلاح التعيّن الأول بالمعنى الذي اعتمدناه في هذا الكتاب. وكنموذج على ذلك يذكر صائن الدين تركة التالي: «لما استلزمت الهوية المطلقة الظهورَ المذكور المسمى بالتجلّي الأول»[1].

وعلى الرغم من أنّ كلا الاصطلاحين أي التعيّن الأول والتجلي الأول يشيران إلى معنى واحد، إلّا أنّهما يُستخدمان أحيانًا بلحاظين مختلفين للإشارة إلى هذا المقام؛ ولذا يجعلان في مقابل بعضهما. أي أنّ التعبير بالتعيّن الأوّل يكون بلحاظ القابليّة والتعبير بالتجلي الأوّل يكون بلحاظ الفاعليّة في المقام المذكور. لأنّ التجلي والتمظهر يُفيد معنى الفاعلية. وعليه، فاصطلاح التجلي الأوّل لبيان جهة الفاعليّة في الحق تعالى في إيجاد التعيّن الأول. وبالتحليل العقلي لا يحصل التعيّن الأبعد التجلي. ولذا كان اصطلاح التعيّن الأول لبيان حيثيّة القابليّة الموجودة في التعيّن المذكورة لتقبّل الفيض الظهوريّ للحقّ تعالى.

ويذكر الفرغاني في توضيحه هذا المقام من خلال تشبيهه بحديث النفس، أنّ تجلّي ذات الحق تعالى لنفسه كحديث النفس لا يحتاج إلى موطن آخر، بل يتجلّى في موطنه نفسه. وبعبارةٍ أخرى: لم نخرج بالتجلي الأول عن صقع الربوبية. وينقل الفرغاني في **مصباح الأنس** ذلك فيقول: «فاعليّته من حيث التجلي الأوّل الذي فيها

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص277؛ انجمن اسلامى حكمت وفلسفه، مصدر سابق، ص131.

كالمتحدّثة مع نفسها باقتضاء ظهورها وكمالاتها الذاتيّة والأسمائية حديثًا نزيهًا من صرف»[1]. ويقول في موضع آخر: «اعتبار الفاعليّة للتجلّي والقابليّة للتعيّن مع أنّهما شيء واحد إنّما حصل باعتبار كون الذات كالمتحدّثة لنفسها بكمالاتها»[2].

وكما تقدّم فالقيصريّ، وخلافًا للفرغاني، يرى التجلي الأول مرادفًا للفيض الأقدس ويقول: «فالماهيّات هي الصور الكلية الأسمائيّة المتعيّنة في الحضرة العلميّة تعينًا أوليًا وتلك الصور فائضةٌ عن الذات الإلهيّة بالفيض الأقدس، والتجلي الأول»[3].

3 ـ التجلّي الأحديّ الذاتيّ

يُستخدم هذا الاصطلاح للإشارة إلى أنّ الذات أحديّة وواحديّة، وبعبارة أخرى: إنّ الوحدة الحقيقية هي تمام حقيقة التعيّن الأوّل. والتعيّن الحاصل في هذا المقام هو الوحدة الذاتيّة أو الأحديّة الذاتيّة والذي يعبَّر عنه أحيانًا بالتجلي الأحديّ الذاتيّ:

«إنّ الوجودَ المطلق، من حيثُ إنّه ذاتُ الحقِّ سبحانه، لمّا اقتضى أن يكونَ له تعينٌ يتجلّى به على نفسها أي يظهر له ويعلمه بنفسه في نفسه ويُسمَّى التجلّي الأحدي الذاتي..»[4].

---

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص320؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص129.

(2) المصدر نفسه، ص331؛ الطبعة الحجرية، ص134.

(3) القيصري، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، الفصل الثالث ص61؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص18.

(4) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص201؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص74، نقلًا عن: **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص123 ـ 124.

4 ـ المرتبة الأولى أو الرتبة الأولى

لمّا كان التعيّن الأوّل هو أوّل رتبة أو مرتبة بعد مقام الذات، وقع استخدام هذين الاصطلاحين للدلالة عليه. ويُشير الجامي إلى الاصطلاح الثاني فيقول: «لا مغايرة بين هذين الاعتبارين ولا بين اعتبار واعتبار في أوّل رتبة الذات»[1]، والمراد من الرتبة هو موطن ودرجة التجلي. ويشير الفناري أيضًا إلى الاصطلاح المذكور أعلاه: «ثبوت الاعتبارات غير المتناهية لها مع اندراجها في أوّل مراتب الذات...»[2].

يبقى أن نذكر أنّه في بعض الموارد كان يَستخدم مصطلح المرتبة الأولى[3] للإشارة إلى التعيّن الأوّل وكان في البداية يُشير إلى حالةٍ وصفيّة ثمّ تبدّل بمرور الزمان إلى اصطلاح واسم خاص.

5 ـ أقرب التعيّنات

التعيّن الأوّل هو أقرب التعيّنات إلى ذات الحق تعالى، ولذا يُطلِق عليه العرفاء أحيانًا مفردة (أقرب التعيّنات). «الوحدانيّة التي هي أقرب النعوت نسبةً إلى الغيب الإلهي...»[4]، مع ملاحظة أنّ الوحدانيّة هنا إشارة إلى التعيّن الأول. والسرّ في ذلك، بنظرةٍ أولى، أنّ المرتبة الأولى التي نصل إليها من مراحل التنزّل عن مقام الذات هي التعيّن الأول. ولذا كان التعيّن الأوّل أقرب التعيّنات إلى مقام

---

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص35.

(2) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص318؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص128.

(3) انظر في هذا المجال: المصدر نفسه، ص255؛ الطبعة الحجرية، ص126.

(4) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص103.

الذات ومنشأ التجليّات الأخرى، ولكنّ لأهل المعرفة تحليلات دقيقة في هذا المجال. فيذكر العرفاء أنّ إطلاق أقرب التعيّنات على التعيّن الأول لأنّ قيدًا واحدًا يقيِّده ويخرجه عن الإطلاق المقسمي. وهذا القيد هو الوحدة الحقيقيّة أو الأحديّة الجمعية. وخصوصيّة هذا القيد أنّ كافّة التعيّنات وتمام الكثرات التي سوف تظهر تفصيلًا في ما بعد موجودةٌ فيه بطور اندماجي وأنّ كافّة الأسماء والصفات الأخرى مستهلَكة ومندكّة في هذه الصفة. ولذا كان مقام التعيّن الأوّل مشابهًا جدًّا لمقام الذات. فكما إنّ كافَّة التعيّنات مستهلَكة ومندكَّة في مقام الذات في التعيّن الأول فالأمر كذلك ما عدا تعينًا واحدًا وهو جهة الأحديّة الجمعيّة، فإنّها جميعها مستهلكة ومندكة فيه. ولذا كان هذا التعيّن الأوّل أقرب إلى مقام الذات لشبهه بالإطلاق الذاتيّ بالقياس إلى سائر التعيّنات: «أقرب المراتب نسبةً إلى هذا الغيب العماءُ الذي هو النَّفَس الرحماني وإليه تستند الأحديّة التي هي أوّلُ أحكام التعيّن الأول وأقربُها نسبةً إلى إطلاقه...»[1].

6 ـ النسبة العلميّة

والسبب في هذا التعبير ما تقدم بيانه من أنّ الذي يتحقّق في هذا المقام نسبة أو إضافة إشراقيّة علميّة في مقابل الإضافة الإشراقيّة الوجودية في التعيّنات الخلقية. «لما استلزمت الهوية المطلقة الظهور المذكور المسمّى بالتجلّي الأول المعبَّر عنه بالنسبة العلمية..»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص104.

(2) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص277؛ انجمن حكمت وفلسفه، مصدر سابق، ص131.

7 ـ الهوية المطلقة

لمّا كان التعيّن الأوّل أوسع التعيّنات وكان مطلقًا بالقياس إلى سائر التعيّنات التي هي دونه (وإن كان مقيدًا بالقياس إلى الذات) يُعبَّر عنه بالهويّة المطلقة. فالعارف لا يرى في هذا المقام أيَّ تعيّنٍ سوى التعيّن الأحديّ. وقد تقدّم سابقًا أنّ من أسماء مقام الذات أيضًا اسم الهويّة المطلقة، فهذا الاصطلاح مشترك لفظي: «لمّا كان التعيّن الأول الجامع بين الواحديّة والأحديّة المعبَّر عنه بالوحدة الذاتية تارة وبالهوية المطلقة أخرى...»[1].

8 ـ الوحدة الذاتيّة، الأحديّة

يُطلق العنوان الأوّل على التعيّن الأول لأن الوحدة الذاتيّة أو الوحدة الحقيقية هي حقيقته: «لمّا كان التعيّن الأوّل الجامع بين الواحدية والأحدية المعبَّر عنه بالوحدة الذاتية تارة وبالهوية المطلقة أخرى...»[2].

كما إنّه اختير مصطلح الأحدية كاسم أنسب لحقيقة هذا المقام، أي الوحدة الذاتية. وبعبارة أخرى: لو أردنا أن نُطلق اسمًا على الوحدة الحقيقيّة فإنّ هذا الاسم هو الأحد: «الأحديّة التي هي أقربُ النعوت نسبة إلى إطلاق الحقّ وسعته وغيبه...»[3]. ويُشير آخرٌ إلى هذه الحقيقة بعبارة أخرى: «إنّ التعيّن الأوّل الاسمي الأحدي... هو أوّل ممتاز من الغيب الإلهي المطلق»[4].

(1) المصدران نفساهما: بوستان كتاب، ص288؛ انجمن حكمت وفلسفه، ص141 ـ 142.

(2) المصدر نفسه.

(3) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص115.

(4) المصدر نفسه، ص136.

نعم، استخدم أعلام العرفان النظريّ الأحديّة بمعانٍ متعددة. فقد استخدمه صدر الدين القونوي في **إعجاز البيان** في موارد للإشارة إلى التعيّن الأول[1]. وكذلك فعل الجندي فاستخدمه للإشارة إلى التعيّن الأوّل فيما استخدم مصطلح الواحديّة للإشارة إلى التعيّن الثاني: «الواحدُ بهذا الاعتبار أحدٌ ينتفي عنه الكثرة الوجوديّة والنسبيّة وهو مقامٌ كان الله ولا شيء معه ومقامُ استهلاك الكثرة الأسمائية في الأحديّة الذاتية»[2]. نعم، هذا الاستخدام أصبح مقبولًا وشائعًا بعده. ولكنّ القيصري، على الرغم من تأثّره الشديد بالجندي وجعله له محطّ نظره في كثيرٍ من الأبحاث، إلّا أنّه استخدم تعبير الأحدية، وخلافًا للجندي، على لحاظ الذات بشرط لا[3].

9 ـ أحديّة الجمع، مقام الجمع

إنّ وصف الجمع في هذا العنوان يدلنا على حقيقة أنّ التعيّن الأول جامع وشامل كافّة التعيّنات: «إنّ أوّل المراتب المعلومة والمسمَّاة المنعوتة مرتبةُ الجمع والوجود، وقد يُعبِّر عنها بعضُ المحقّقين بحقيقة الحقائق وحضرة أحدية الجمعِ ومقامِ الجمع»[4].

وبيانه أنّ كافة التعيّنات قُسِّمت بلحاظِ إلى قسمين: الأوّل التعيّنات التي لها جهة إلهيّة (الأسماء)، والثاني: التعيّنات التي لها

(1) يستخدم تعبير التعيّن الأول لأجل الإشارة إلى المقام المذكور وقليلًا ما يستخدم تعبير التجلي الأول، واختار في مصنفاته غالبًا مصطلح الأحدية.

(2) الجندي، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص55.

(3) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص22؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص11.

(4) **مفتاح الغيب**، المطبوع مع كتاب **مصباح الأنس**، مصدر سابق، ص35، وكذلك **مفتاح الغيب** على هامش **مصباح الأنس**، الطبعة الحجرية، ص126.

جهة كونيّة وخلقيّة (الأعيان والماهيات). وحيث كان علم الذات بالذات علمًا بتمام الكثرات (سواء أكانت أسمائيّة أم كونيّة) فلا بد من أن تكون موجودةً بتمامها في التعيّن الأوّل بنحو اندماجيّ واندراجيّ. ولذا يُطلق أحيانًا على التعيّن الأول: التعيّن الجامع للتعيّنات الإلهيّة والكونيّة: «يُطلق المحقّقون على هذا التعيّن: التعيّن الأول الجامع للتعينات»[1]، ويشير الجامي إلى جامعيّة التعيّن الأول فيقول:

«... المرتبة الثانية تعيّنه بالتعيّن الجامع لجميع التعيّنات الفعليّة الوجوبيّة الإلهيّة، وجميع التعيّنات الانفعاليّة الإمكانيّة الكونيّة، وهذه المرتبة هي المسماة باسم التعيّن الأول، لأنّه أوّل تعيّنات حقيقة وجوده وفوقها مرتبة اللّاتعين لا غير»[2].

وفي هذه العبارة المراد من التعيّنات الإلهيّة الأسماء الإلهيّة والمراد من التعيّنات الكونية، الأعيان والماهيات. ويقول في عبارة أخرى: «حقيقة الحق سبحانه عبارة عن التعيّن الكليّ الجامع للتعيّنات الكليّة والجزئيّة، الأزلي والأبديّ وهو الذي يُطلق عليه التعيّن الأوّل»[3].

والخلاصة أنّ السير من مقام الذات إلى الكثرات، الحلقة الوسيطة فيه، هو علم الذات بالذات ولازم مثل هذا العلم العلم بالكثرات. إذًا، أولًا علم الذات بالذات بعنوان كونه مقامًا من المقامات وتنزّلًا من التنزّلات هو التعيّن الأول، وثانيًا، لازم هذا العلم، العلم بكافّة الكثرات بنحو تفصيلي يطلق عليه بعنوان كونه

(1) **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص125 ـ 126.

(2) **لوايح در عرفان وتصوف**، مصدر سابق، اللّايحة 22، ص46.

(3) المصدر نفسه؛ **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص44.

مقامًا متمايزًا اسم التعيّن الثاني. إذًا، بداية الكثرة، بنحوٍ تكون بالفعل، يبدأ من التعيّن الثاني، والتعيّن الثاني وما دونه ينشأون من التعيّن الثاني. ولذا يُقال إنَّ التعيّن الأول لا بد من أن يحوي كافة هذه الكثرات بنحو اندماجي في داخله.

«ما يقال له حقيقة الوجود هو ما كان من حيث هو دون ملاحظة النسب والاعتبارات، وجودًا مطلقًا، وذاتًا بحتة، ووجودًا صرفًا، وغيبَ الهوية... وأوّل مراتب التنزّلات علمًا هو تنزّله بالشأن الكلي (أي التعيّن الأول) الجامع لجميع الشؤون الإلهيّة والكونيّة الأزليّة والأبديّة بالطريقة التي يراها للشأن الكلي الجامع والصورة العلمية للذات المتلبسة به، ولكن بوجهٍ كلي دون امتياز للشؤون بعضها عن بعضها الآخر»[1].

نعم، إنّ مفردة أحديّة الجمع تُطلق على التعيّن الثاني أيضًا؛ لأنّ هذا المقام يحوي على هذه الكثرات بنحو جمعي[2]. فهذا العنوان هو مشترك لفظيٌّ أيضًا. والتعبير بمقام الجمع يُطلق أيضًا على التعيّن الثاني. وفي مثل هذا المقام، التعيّن الأول يقال له مقام جمع الجمع.

10 ـ حقيقة الحقائق

ذكرنا أنّ التعيّن الأول تعيّنٌ جامع؛ بمعنى أنّ كافّة الحقائق التي هي دونه موجودة فيه بنحو اندراجيّ فهو جامع لكافّة التعيّنات والحقائق الإلهيّة والكونيّة. ولمّا كانت كافّة التعيّنات الإلهيّة والكونيّة

(1) **أشعة اللمعات**، مصدر سابق، ص34 ـ 36.

(2) انظر: **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص315 ـ 316؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص127.

يُطلق عليها عنوان الحقائق؛ كان التعيّن الأول الذي يحوي على حقيقتها وباطنها (حقيقة الحقائق)، يقولون: «وبذا (أي التعيّن الأول) صار باطنَ كلٍّ حقيقة إلهيّة وكونيّة فيسمّى حقيقة الحقائق»[1]. وورد في بعض المصادر أنّ أحد وجوه تسمية التعيّن الأول بهذا العنوان هو كونه كليًّا:

«عبَّر عنه، أي عن التعيّن الأول، بعضُ الأكابر من حيث البرزخية المذكورة بحقيقة الحقائق، لكليّته وكونه أصلًا لكلِّ اعتبارٍ وتعيّنٍ، وباطنَ كلِّ حقيقةٍ إلهيّةٍ أو كونيّة، وأصلَه الذي انتشى منه»[2].

والكلية هي في هذا المقام؛ وذلك بسبب أنّه يحتوي، بشكل اندراجيّ، على كافة الحقائق أو بسبب كونه أقرب إلى مقام الإطلاق.

ولا بد من أن نلاحظ ها هنا أمرًا وهو أنّه، وكما في بعض الأسماء المتقدّمة، فإنّ هذا الاصطلاح هو مشترك لفظيّ يُطلق على بعض المقامات الأخرى. وكمثالٍ: يُطلق على مقام الذات (حقيقة الحقائق). وفرق هذا المورد عن غيره بأنّ الذات حقيقة الحقائق الوجوديّة، وأمّا التعيّن الأول فهو حقيقة الحقائق العلمية. ويُطلق أحيانًا على النَّفَس الرحماني حقيقةُ الحقائق[3].

11 ـ البرزخ الأكبر، البرزخ الأولي، برزخ البرازخ

ورد استخدام مصطلحِ البرزخ في آخر نصٍّ منقولٍ عن الجامي،

---

(1) المصدر نفسه، ص 320 الطبعة الحجرية، ص 129.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 36.

(3) لمزيد تفصيل حول سائر موارد استعمال هذا الاصطلاح انظر: داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 343 ـ 344؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 68.

ولهذا الاصطلاح استخدامه الواسع في النصوص العرفانية. فالبرزخ في قاموس اصطلاحات العرفاء هو الشيء الذي يجعل بين أمرين، ويجمع في ذاته مظهرًا من كلا الطرفين. ولذا فإنّ أفضلَ تعريفٍ للبرزخ في هذا المجال التعبير عنه بـ (الحائل الشامل)؛ أي الأمر الذي يكون حائلًا بين شيئين وهو في عين كونه حائلًا يكون شاملًا لهما معًا. وكمثالٍ على ذلك التعيّن الثاني الشامل الأسماء والأعيان الثابتة ـ أي جِهتي الوجوب والإمكان ـ يقال له برزخ بين الوجود والإمكان وقد جمعهما معًا في ذاته.

والتعيّن الأول برزخٌ بين الأحد والواحد، أي يشتمل على إثبات الاعتبارات وهو من جهة أخرى إسقاطٌ للاعتبارات. وهذا بسبب أنّ خصوصيّة الوحدة الحقيقيّة هي الجمع بين الأحديّة والواحديّة. فالتعيّن الأول برزخٌ أوّلٌ أو برزخ البرازخ؛ لأنّ سائر البرازخ ترجع في جذورها إليه: «سمّاه بعضهم البرزخ الأكبر، الجامع لجميع البرازخ وأصلها الساري فيها»[1].

12 ـ مقام (أو أدنى)

إطلاق هذه التسمية على التعيّن الأول ناشئ عن التفسير الخاص لأهل المعرفة للآية الكريمة: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾[2]، ويعتقد هؤلاء أنّ المراد من القوسين قوسا الوجوب والإمكان، والمراد من (قاب قوسين) التعيّن الثاني، والمراد من (أو أدنى) التعيّن الأوّل، وهو، طبقًا لمفاد الآية الكريمة، النقطةُ النهائيّة لمسير رسول الله (ص) السلوكي:

(1) الجامي، **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 36.

(2) سورة النجم: الآيتان 8 ـ 9.

«وكنّى عنه الشرع بمقام أو أدنى، فإنّه باطن مقام قاب قوسين وهو مقام أو أدنى من قرب القوسين المذكورين، لم يَدَعْ أثرَ التميز والتكثر في دائرة الجمعية بين حكم الأحديّة والواحديّة»(1).

13 ـ الحقيقة المحمّديّة (ص)

لمّا كانت عقيدة أهل العرفان على أنّ التعيّنَ الأولَ مقامٌ يختص به رسول الله (ص) وأنّه النقطة النهائية لمسيره السلوكي، أطلقوا عليه تسمية (الحقيقة المحمّديّة). «وكنّى عنه بعضهم بالحقيقة المحمّديّة الثابتة في حاقِّ الوسطية والبرزخية والعدالة بحيث لم يغلب عليه حكمُ اسم أو صفةٍ أصلًا»(2). ويُشير الفناريّ إلى السبب في إطلاق هذا الاسم عليها فيقول: «وكنّى عنه بعضهم بالحقيقة المحمّديّة لأنّه نوره المظهر لرتبته.. وإليه أشار بقوله عليه وآله السلام: «**أول ما خلق الله نوري**»»(3).

والتعبير الآخر المستخدم في هذا المجال للتعيّن الأول هو (الحقيقة الختمية)، وذلك لبيان حقيقة أن هذا المقام هو النهاية والغاية مما يمكن أن يصل إليه الإنسان في مقام السلوك إلى الله. وقد يُستخدم أحيانًا تعبيرُ (الحقيقة الإنسانية)؛ لأنّ مقام الإنسان الكامل بنظر العرفاء وملكة الحقيقة الإنسانيّة كلّما كانت أقرب إلى

---

(1) الجامي، **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 36 ـ 37، وبعبارة أخرى في قاب قوسين وهو التعيّن الثاني تتحقق الكثرة والتميز، وأما هنا أي في مقام الوحدة الذاتية فلا تميّز ولا كثرة.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

(3) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 320 ـ 321؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 129.

مقام الذات كانت أبعد عن مقام التعيّن الثاني، فمقام الإنسانيّة هو التعيّن الأول.

14 ـ الطامة الكبرى

الطامّة الكبرى هي من الأسماء الواردة في القرآن الكريم ليوم القيامة. وتفسير أهل المعرفة ليوم القيامة هو السبب في إطلاق هذه التسمية على التعيّن الأول. ويرى هؤلاء أنّ القيامة الكبرى، (مقابل القيامة الصغرى وهي الموت)، على نوعين: القيامة الكبرى الأنفسيّة والقيامة الكبرى الآفاقيّة أو الشرعيّة. والخصوصيّة البارزة للقيامة الكبرى الشرعيّة هي تجلّي الوحدة الحقيقيّة للحقّ تعالى في كلّ عالَم الوجود، وأمّا القيامة الكبرى الأنفسيّة فهي أن يصل العارف، قبل القيامة الكبرى الشرعيّة، إلى مقام يُشاهِد فيه الوحدة الحقيقيّة والتجلّي الذاتي. ولذا كانت القيامة الكبرى الأنفسيّة للعارف كالقيامة الكبرى الشرعيّة وهو يصل قبل القيامة الكبرى الشرعيّة إلى القيامة الكبرى الأنفسيّة ويتحقّق لديه التجلّي الذاتي في هذه الدنيا[1]. ولذا يصحُّ أن يُطلَقَ عليها تسميات القيامة الشرعيّة، ولأنّ هذه القيامة هي في النهاية أنفسيّة كانت مما يقع للعارف في مقام التعيّن الأول، وهذا الاسم يُطلق بشكل خاص على التعيّن الأول: «الأوّل هو مجلى الذات الأحديّة وعين الجمع ومقام (أو أدنى) والطامة الكبرى ومجلى حقيقة الحقائق، هو غايةُ الغايات ونهاية النهايات»[2].

15 ـ القابل الأول

لمّا كان مقام الذات وراء الظهور والبطون ووراء مقام التعيّن

(1) سوف نتعرّض في هذا الفصل وباختصار للتجلي الذاتي.

(2) **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سابق، ص 77.

الأول، فإنّ أوّل موطن فيه قابليّة الظهور والبطون هو ما يُطلق عليه مقام القابل الأوّل: «فالتجلّي الأول حضرةُ أحديّة الجمع والوجود، وتعيّنه التعيّن الأوّل والقابل الأول»[1].

16 ـ الغيب الأوّل أو غيب المغيب

يذكر الجامي في توضيحه هذا الاسم التالي: «المرتبة الأولى وهي غيب المغيب ويُطلق عليها الغيب الأوّل والتعيّن الأوّل»[2].

في النهاية لا بد لنا أولًا من القول إنّ للعرفاء تعابيرَ وأسماءً أخرى يُشيرون بها إلى التعيّن الأوّل وذِكْرُها خارجٌ عن مجال هذا الكتاب. ويمكن لمن يراجع مصادر المستوى الأول في النصوص العرفانيّة الإسلاميّة أن يجد بعض التعابير والاصطلاحات نحو: (محل نفوذ الاقتدار)، (الحد الفاصل)، (أصل كلّ تعيّن).

الأسماء الذاتيّة في التعيّن الأوّل

ذكرنا أنّ ذات الحقّ تعالى تحوي كافّة الحقائق بنحو اندماجيّ وجوديّ. ويُعبَّر عن هذه الحقائق بالشؤون الذاتيّة أو الأسماء الذاتيّة. وهذا البحث يُتعرَّض إليه في التعيّن الأول أيضًا. فغالب العرفاء يذهبون إلى أنّ الحقائق الاندماجيّة موجودة في التعيّن الأوّل بعنوان الأسماء الذاتيّة؛ وإن كان اصطلاح الشؤون الذاتيّة يُستخدم للإشارة إليها. ولكنّ السؤال المهم هنا هو أنّهم لماذا أطلقوا على الحقائق الاندماجيّة، حتّى في التعيّن الأوّل، تسميةَ الأسماء الذاتيّة. لا بدّ لنا

---

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 202؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 75؛ لمزيد تفصيل حول القابلية انظر: **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 34.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، المصدر نفسه، ص 30 ـ 31.

في مقام الإجابة عن هذا السؤال المهم من التعرّض لمقدّمة مهمّة.

ذكرنا في ما سبق أنّ لذات الحقّ تعالى من حيث الوحدة الحقيقيّة لحاظين هما: لحاظ الأحديّة ولحاظ الواحديّة الاندراجيّة. والواحديّة الاندراجيّة هنا هي الشؤون الذاتيّة نفسُها. وفي التعيّن الأوّل إذ أضفنا قيدَ (من حيث الوحدة الحقيقيّة) توجد الجهتان أي الأحديّة والواحديّة. ولكنّ الملاحظة المهمة هنا هي أنّ التعيّن الأوّل لمَّا كان جهةً وحيثيّةً علميّة؛ فإنّ الواحديّة سوف تكون أيضًا حيثيّة علميّة.

وبعبارة أخرى: واحديّة التعيّن الأول هي علمُ الذات بالذات نفسُه؛ بنحوٍ تكون كافّة الكثرات موجودة فيه بنحو اندراجيّ واندماجيّ علميّ. وبناء عليه فالأسماء الذاتيّة في التعيّن الأوّل هي الحقائق الاندراجيّة نفسها في علم الذات بالذات. وبعبارة أخرى: إذا كانت حقيقة التعيّن الأوّل عبارة عن علم الذات بالذات من حيث الوحدة الحقيقيّة، فكونُ مقامِ الذات معلومًا في هذا التعيّن هو بمعنى كون الحقائق الاندراجيّة المعلومة في هذه الذات علميّةً أيضًا. وهذا أيضًا هو المراد من الحيثيّة العلميّة للواحديّة الاندراجيّة في التعيّن الأول في مقابل الحيثيّة الوجوديّة للواحديّة الاندراجيّة في مقام الذات. وعليه، فخلافًا للتعيّن الثاني، حيث تكون كافّة الأسماء موجودة فيه بصورة تفصيليّة، ففي التعيّن الأوّل تكون الأسماء الذاتية موجودة بصورة اندراجيّة وغير مفصَّلة؛ لأنَّه لا غلبة لاسمٍ غيرِ اسمِ الأحد على غيره في ذلك المقام. فذات الحقّ تعالى هو علم كله، قدرة كله، حياة كله وغير ذلك.

وعندما نتعرّض بالحديث عن علم الذّات بالذّات في التعيّن الأوّل فإنّ هذا العلم يشمل كافّة الأسماء المذكورة سابقًا. وهذا بمعنى أنّ مقام التعيّن الأول فيه تمامُ هذه الأسماء ولكن بنحوٍ علمي؛ لأنّ تلكَ الذاتِ المتعلّقةِ بالعلم ذاتٌ علميّة.

بملاحظة ما تقدَّم أصبح بإمكاننا الآن توضيح المراد من الذاتيّ في جملة الأسماء الذاتيّة. إنّ المراد من الذاتيّ هو الأسماء المنسوبة إلى الذات التي لها تحقّق اندراجيّ في مقام الذات العلميّة أي التعيّن الأول. ويُعبّر عنها أحيانًا بالحروف العاليات، أو الحروف الأصليّة:

«ويُسمّى ذلك المفعول في هذه المرتبة حروفًا عاليات، وحروفًا أصليات، ومفاتحَ أُوَلًا، وتارة يعبّر عنها بمفاتيح الغيب، والأسماء الذاتية، والشؤون الأصلية، كلّ ذلك بحسب اعتبارات مترتّبةٍ مُنزَّلَةٍ في التعيّن الأول»[1].

إنّ السبب في اختيار هذين التعبيرين، أي الحروف العاليات أو الحروف الأصلية، في تسمية الاسماء الذاتية هو ما لاحظه أهل المعرفة في التعبير القرآنيّ. ففي القرآن الكريم العالم كله كلمات الحق تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[2].

فالكلمات الإلهيّة هي هذه الموجودات والمخلوقات الإلهية التي لا نهاية لها. وكافّة هذه الكلمات تتشكّل من الحروف الأصلية والفرعية. والحروف الأصليّة مكتوبة في التعيّن الأول. وسوف يتّضح لاحقًا أنّ كافّة التعيّنات تنشأ من الأسماء والشؤون الذاتيّة في التعيّن الأول، ولهذا يُطلق عليها الحروف الأصليّة أو الحروف العاليات. فكافّة الأسماء الذاتية في التعيّن الأوّل هي حروفٌ أصلية وعاليات وعن طريقها تكتب كافّة الكلمات الوجوديّة.

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 291؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص 145؛ نقلًا عن: **كتاب الفكوك**، مصدر سابق، ص 189.

(2) سورة لقمان: الآية 27.

ونقرأ في آيةٍ قرآنيةٍ أخرى قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ...﴾[1]، وتبديل الغيب إلى شهود يتمّ عبر مفاتيح. والمفاتيح في مقام الذات شؤونٌ ذاتيّة، وفي التعيّن الأول أسماءٌ ذاتية. ولذا يفسِّر أهل الله هذه الآية بأنّها تشير إلى الأسماء الذاتية في التعيّن الأوّل؛ أي أنّ المفتاح الذي يفتح خزانة الغيب ليأتي إلى عالم الشهود هو هذه الأسماء الذاتية:

«إذًا، مفاتيح الغيب التي هي الأسماء الأولى للذات وتُطلق على حضرة الهوية؛ كما قال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾، ذاتٌ من حيث تعيّنهاتها واعتباراتها الكليّة الأوليّة التي تقتضيها محض الذات من حيث تجلّيها الأول على نفسها في نفسها لنفسها»[2].

وكلمة مفاتيح بصيغة جمع تخبر عن الكثرة، الكثرة التي لديه. ولو تأمّلنا في كيفيّة اتّصافِ كثرةٍ بأنّها عند الله، فعندئذ سوف يظهر لنا أنّ تفسير أهل المعرفة أيّ الأسماء الذاتية هو أفضل وآخر تفسير لهذه الآية القرآنيّة.

ويرى العرفاء أنّ مفاتيح الغيب في مقام الذات شؤونٌ ذاتيّة، وفي مقام التعيّن الأول أسماءٌ ذاتية، وفي مقام التعيّن الثاني الأسماءُ والأعيان. وهذا التعدّد يرجع، بلحاظ طولي، إلى الوجود، فهؤلاء يرون عالم المثال غيبًا بالنسبة إلى عالم المادة، وعالم العقل غيبًا بالنسبة إلى عالم المثال وعالم المادة. ولذا كان الغيب متعدّدًا وكانت مفاتيحه متعدّدة أيضًا. وهذا التفسير المبتني على سطوح التجلي المعرفي الطوليّ هو من أفضل التفاسير لهذه الآيات الصعبة في القرآن الكريم.

---

(1) سورة الأنعام: الآية 59.

(2) **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص 134.

نعم، وكما ذكر الرسول الأكرم (ص)، فإنّ للقرآن بطونًا سبعة أو سبعين، فلكلِّ آية باطن ولهذا الباطن باطن آخر وهكذا... دون أن يوجد أيُّ تنافٍ بينها. وسوف نتعرّض لجزئيّات هذا البحث وتشعباته في بحث (التأويل العرفاني).

ويذكر الجامي في هذا المجال التالي:

«حقيقة الحقّ سبحانه عبارةٌ عن التعيّن الكلي الجامع لجميع التعيّنات الكليّة والجزئيّة، الأزليّة والأبديّة والتي يُطلق عليها التعيّن الأول. فعلمه بالتعيّنات اللّامتناهية هو عين علمه بذاته. ولمّا كانت معلوميّة الأشياء بأسرها، ضمن اندراجها بعلمه بذاته، اندراجيّةً، فكلُّ شيء منها يصل إلى مرحلة الظهور يكون من مقتضيات تلك المعلوميّة الضمنية (أي أنّ كافّة الظهورات اللاحقة هي بسبب العلم بالأسماء الذاتية في التعيّن الأول)؛ لأنّ ذلك فرع معلوميّة الذات المقدّسة عن التغيّر والتبدل أزلًا وأبدًا، والاقتضاء المضاف إلى المعلومية فرعٌ راجعٌ إلى الأصل وهذه المقتضيات التي تأبى عن التناهي مذكورةٌ وهي: (أجنةُ الأشياء في مشيمة المشيئة الأولى) وهذا هو ما يُطلِق عليه الصوفيةُ، نظرًا إلى ذاتها، الشؤونَ الذاتيةَ، وبملاحظة الجانبين، أي البطون والظهور، الحروفَ العالياتِ والحروفَ الأصليةَ»[1].

ويذكر الجامي في حاشية هذا النصّ عند شرحه الشؤون الذاتية:

«المراد من الشؤون الذاتيّة اعتباراتُ الواحديّة المندرجة في المرتبة الأولى (التعيّن الأول) والتي تظهر في المرتبة الثانية (التعيّن الثاني) وما تحتها على صور حقائق متنوّعة. فاعتباراتُ الواحديّة،

---

(1) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، مصدر سابق، ص 44 ـ 45.

باعتبار الاندراج والاندماج في المرتبة الأولى (التعيّن الأول)، شؤونٌ ذاتيّة، وباعتبار التفصيل في المرتبة الثانية صورُ تلك الشؤون المذكورة والمسمّاة بالأعيان الثابتة والماهيّات»[1].

التجلّي الذاتي

موضعُ البحث عن التجلي الذاتي بعد البحث عن الإنسان الكامل؛ لأنّ بحث التجلي الذاتي يُطرح في مقام قوس الصعود؛ ونحن ما زلنا نبحث في قوس النزول. ولكن لما كان البحث عن التجلّي الذاتي في مقام الثبوت مرتبطًا بالتعيّن الأوّل وكان التجلّي الذاتي الذي يتحقّق للعارف في قوس الصعود منطبقًا على التعيّن الأول من جهةٍ، وكوننا أشرنا إليه من جهة أخرى مرّات عدّة في هذا الفصل، فلا بد من التعرّض لتوضيحٍ إجماليٍّ حوله لأنّه يضيء لنا جوانب البحث.

إنّ التوحيد على ثلاثة أنواع: الأفعالي، الصفاتي، والذاتي، والعارف خلال مراحل سيره وسلوكه إلى الحق تعالى لا بد له أولًا من أن يصل إلى مقام التوحيد الأفعالي، ذلك المقام الذي يرى فيه كلَّ فعلٍ فعلًا للحق تعالى.

والبحث في التوحيد الأفعالي ينبع من قوس النزول؛ إذ يُشار إلى أنّه، في الواقع ونفس الأمر، كلُّ فعلٍ هو فعلُ الحق. وأمّا في قوس الصعود فالبحث عن أنّ العارف يصل إلى مقام يُشاهد هذا الواقع بعين القلب. وهذا الشهود يتحقّق بواسطة تجلّي الحقّ أي التجلّي الأفعالي. وعليه، فالعارف بوصوله إلى مقام الفناء الأفعالي

---

(1) المصدر نفسه، ص 45.

(الشهود وإدراك التوحيد الأفعالي) في قوسِ الصعود يصلُ إلى ذلك الواقع الذي كان أزلًا وأبدًا في قوس النزول وسوف يكون[1].

بعد هذه المرحلة يصل العارف إلى مرتبةٍ أعلى وهي مقام التوحيد الصفاتي، وفي هذا المقام يرى أنّ جميع الصفات هي صفاتُ الحقّ وبعبارة أخرى: يرى العالم مليئًا بأسماءِ الله. وهذا الشهود لا يتحقق إلّا مع فناءِ صفاتِ العارف في صفات الحقّ؛ الأمرُ الذي لا يتحقّق إلّا بالتجلّي الصفاتي. والعارف هنا مع طيّه مسير السلوك يطّلع على الحقيقة الحاضرة في الوجود كلّه أزلًا وأبدًا.

والتوحيد الصفاتي مرحلةٌ أعلى من التوحيد الأفعالي؛ لأنّ الفعل أمرٌ خارجي والصفةُ منشأٌ للفعل وهي، بالقياس إلى الفعل، أكثرُ بطونًا وأعمقُ داخليًا.

ثمّ يصل العارف بعد ذلك إلى الفناء الذاتي والتوحيد الذاتي، المقام الذي يرى فيه بواسطة التجلي الذاتي كافّة الصفات مندكّةً ومستحيلةً في الذات الواحدة. وهنا تأتي دعوى الوحدة الشخصيّة للوجود بالمعنى الدقيق الذي تحمله بكافّة جوانبه؛ لأنّه في هذا المقام يكون العارف في حالةِ فناءٍ ذاتيّ وتحت سيطرة التجلّي الذاتيّ، إذ لا شيء إلّا وجودٌ واحدٌ وذاتٌ واحدةٌ. وهذه هي مرحلة الفناء الذاتيّ.

إذًا، يصل العارف أولًا إلى التجلّي الأفعالي، وفي المرحلة الثانية إلى التجلّي الصفاتي، وفي المرحلة الثالثة إلى التجلّي الذاتي أو التوحيد الذاتي أو الفناء الذاتي. وهنا نقول إنّ الموطن الذي متى وصل إليه العارف متى أدرك التجلي الذاتي ووصل إلى مقام الفناء

---

(1) وهذا هو بدقة معنى الآية الشريفة: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ (سورة الأنفال: الآية 17).

الذاتي هو مقام التعيّن الأول. وهذا يصدق بالخصوص لدى ورثة الدين الخاتم وأصحاب ذلك الذوق؛ وإن كان التجلي الذاتي في المراحل العليا من التعيّن الثاني ممكنًا أيضًا، ولكنّ النوع العالي من التجلي الذاتي يتحقّقْ في التعيّن الأول.

ولدى العرفاء المسلمين رأي يرتبط بمسألة وصول الأنبياء السابقين إلى هذا المقام أو عدم وصولهم إليه، ويتبنّى هذا الرأي أنّ الأنبياء السابقين وصلوا إلى التجلي الذاتي في المراحل العليا من التعيّن الثاني، وأنّ أول من تحقّق له التجلي الذاتي في مرحلة التعيّن الأول، وهو الفاتح له بحسب الاصطلاح، هو خاتم الأنبياء (ص). وبعده وصل إلى ذلك المقام ورثته أي الأئمة المعصومون (ع)، وذلك بحكم كونهم ورثة المقام المعنويّ الذي له. كما إنّ بعض أتباعه الخلّص وببركة أوج صعود حضرة الخاتم أدركوا ذلك. فصدر الدين القونويّ طلب في رؤيا له من أستاذه الشيخ الأكبر الوصول إلى مقام العظمة هذا وقد استجيب طلبه. نعم، التجلي الذاتي في مقام التعيّن الأوّل يتجلّى بحسب قابلية الأفراد لذلك. ولذا فبين التجلّي الذاتي بالنحو الذي تحقّق للرسول الأكرم (ص) وبين التجلي الذاتي الذي تحقّق لأبتاعه بونٌ شاسع في المرتبة. ولكن يمكننا بشكل عام القول إنّ التجلي الذاتي النهائي يتحقّق بنحوٍ يتمكّن العارف فيه من الوصول إلى التعيّن الأول، والوصول إلى الحق تعالى من حيث الوحدة الحقيقية. نعم، هذا من حيث المعلوميّة وأمّا مقام الذات فلا يصل إليه أحد:

«غيبُ هويةِ الحقِّ إشارةٌ إلى إطلاقه باعتبار اللّاتعيّن ووحدتُه الحقيقيةُ الماحيةُ لجميعِ الاعتبارات والأسماء والصفات والنسب والإضافات هي عبارةٌ عن تعقُّلِ الحقِّ نفسه وإدراكه لها من حيث

تعيّنه... وهو مشهودُ الكُمَّل وهو التجلي الذاتي وله مقامُ التوحيدِ الأعلى»[1].

الكمال الذاتي والأسمائي

آخر ما يقع البحث عنه في مقام التعيّن الأول هو البحث عن الكمال الذاتي والكمال الأسمائي والشعور بالكمال الذاتي والأسمائي. فكما إنّ البحث في الوحدة الحقيقية في مقام الذات كان الحلقة الوسيطة الموصلة لنا إلى التعيّن الأول، كذلك في موضوعنا هذا فهو الحلقة الوسيطة بين التعيّن الأول والتعيّن الثاني، لكي ندرك كيف ينشأ التعيّن الثاني من التعيّن الأول، وما يجعله لازمًا. ولا بد لنا، قبل الدخول في البحث، من التعرّض لمقدّمات:

أ ـ تعريف الكمال

يُذكر في تعريف الكمال أنّه متفرّع على الذات وصفة من الصفات التي يمكن للذات أن توجدها. ولا شك في أنّ كمال الذات متفرّع على الذات وهو كسائر الحالات التي تليق بالذات. وكمثال على ذلك قالوا الكمال عبارة عن: (حصول ما ينبغي لما ينبغي)، أو (حصول ما ينبغي كما ينبغي لما ينبغي)؛ أي ما يمكن أن يكون قابلًا للكمال وكان ذلك الكمال كمالًا له. وفي توضيح المراد من قيد (كما ينبغي) نقول: إنّ بعض الصفات، في عين كونها في مرتبة من مراتب الوجود كمالًا، ولكنها في المرحل الأعلى لا تكون كمالًا. وكمثال لذلك الكتابة للإنسان، فإنّها كمال وأمّا الكتابة للعقل الفعّال فليست كمالًا. فالكمال يرتبط بما ينبغي لما ينبغي، بنحو يكون ذلك

---

(1) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 6، ص 17 ـ 18.

الكمال كمالًا له. ولذا تتعدّد الكمالات وتختلف باختلاف صاحب الكمال.

وعليه، فالمراد من كمالات الحقّ تعالى الصفات المتفرّعة على ذاته المقدّسة؛ بالنحو الذي ينبغي أن تكون هذه الصفات لذات الحق. ولا بد من أنّ ندرك بأنّ معنى كلّ كمال يرتبط بصاحب ذلك الكمال. فالعلم مثلًا صفةُ كمالٍ ينبغي أن تكون في الحق تعالى، والعقل الفاعل، ونوع الإنسان، ولكنّ هذه الصفة وهذا الكمال في كلّ واحد من هؤلاء لها معناها الخاص. إذًا، في البحث عن الكمال يكون البحث عن الصفات التي ينبغي أن تكون لا عن الذات نفسها.

ب ـ أقسام الكمال

يذكر الباحثون في تصنيفٍ لهم أنّ الكمال على نوعين: كمال ذاتي وكمال أسمائي.

أمّا الكمال الذاتي فهو الكمال الثابت للحقّ تعالى في مقام ذاته قبل أن يكون غيره، كالشؤون والتجليات. ومثل هذه الكمالات وقع البحث في الفلسفة الإسلاميّة عنها وأنّها عين ذات الحق، فيقولون صفات الواجب عين ذات الواجب. فالحق تعالى، سواء في مقام الذات أم في مقام التعيّن الأول، يكفي فيه ذاته لتكون كافة هذه الصفات ثابتة له بنحو ذاتي. وقد ذكرنا سابقًا أنّ كافّة الأسماء والصفات (الشؤون الذاتية) موجودة بنحو اندماجي، وأنّ كافة الأسماء (الأسماء الذاتية) عدا اسم الأحدية مندكّة ومندمجة في التعيّن الأول. كما أشرنا سابقًا إلى أنّ الفرق بين الأسماء الذاتية والشؤون الذاتية هو أنّ اندماج الأسماء الذاتية في التعيّن الأول هو بنحو الاندماج العلميّ، وأنّ الشؤون الذاتيّة هي في مقام الذات بنحو الاندماج الوجوديّ.

وبعبارة أخرى: صفات الحق تعالى في مقام الذات هي عين الذات الموجودة وفي مقام التعيّن الأول عين الذات المعلومة. وهذه الشؤون الذاتيّة هي الكمالات الذاتيّة نفسها للحقّ تعالى. والكمالات الذاتية تُبيّن الغنى الذاتي للحق، ولذا يُطلق على هذا المقام الواجد لتلك الكمالات مقام الغنى الذاتيّ. وهذا الغنى الذاتي للحقّ في مقام الذات هو بنحو الغنى الوجوديّ أي الكمالات الذاتية للموجود، وفي مقام التعيّن الأول بنحو الغنى العلميّ أي الكمالات الذاتيّة للمعلوم.

والكمال الأسمائي كمالٌ لا بد في إثباته الحقَّ من النظر إلى الغير أي إلى التجليّات والشؤون. وهو كمالٌ وخلافًا للكمال الذاتي لا يحمل خصوصيّة الاندماج، بل يتعدّد بحسب المواطن والشؤون. وبروز الكمال الأسمائي يتوقّف على بروز الأسماء العرفانية. والاسم العرفاني من جهةٍ أخرى يعني وجود الذات بالإضافة إلى صفة خاصة بعنوان كونها إضافةً إشراقيّة خاصة. وعليه، فظهور الكمال الأسمائي بحاجة إلى حضور الغير[1]. فعندما تظهر الأسماء العرفانيّة فإنّ لكلٍّ واحد منها في مرتبته الخاصة حكمه الخاص، وهذا هو الكمال الأسمائي. وكمثالٍ: كمالُ الحق، بلحاظ التجلي، في عالم المادة هو بظهوره وبلحاظ عالم العقل ببطونه، وهكذا.

وعليه، يمكن القول إنّ للحق تعالى نوعين من الكمال الذاتي والأسمائي؛ فالكمال الذاتي ليس بحاجة إلى وجود الغير ولا حتّى إلى لحاظ وجود الغير وهو يرتبط بمقام الغنى الذاتي وهو الذي يطلق عليه مقام ثبوت الكمال بلا شرط؛ وأمّا الكمال الأسمائي، فطبقًا للتعريف، يتحقّق بلحاظ وجود الغير أو لحاظ الغير (الشأن،

---

(1) المصطلح عليه في المباحث الفلسفية صفة الفعل للكمال الأسمائي مقابل صفة الذات.

التجلي والمرتبة). وثبوت الكمال في هذا الفرض سوف يكون بشرط شيء.

وهذا البيان يشكّل مقدّمة لمسألةِ ما يتحقّقُ في التعيّن الأول من شعورٍ بالكمال يؤدي إلى التعيّن الثاني:

«ثمّ قال: وهذا التجلي الأول يتضمن الكمال الذي حقيقتُه حصولُ ما ينبغي على ما ينبغي وهو قسمان: كمالٌ ذاتي هنا يكون في مبدإ الرتبة الثانية حياةً[1] يلازمه الغنى الذاتي، وهو شهود الذات نفسه من حيث وحدته بجميع شؤونها ـ نزولًا وعروجًا دنيا وآخرةً ـ، شهودُ مفصلٍ في مجمل[2] دفعةً واحدة، كشهود المكاشف في النواة نخلًا وثمارًا لا يحصى.

ثم كمالٌ أسمائي، هو ظهور الذات لنفسها من حيث تفصيل اعتباراتها، إمّا ظهورًا مفصلًا أو مجملًا بعد التفصيل...، والفرق بينهما أنّ هذا بشرط شيء ـ بل أشياء[3] ـ وتحقّق الكمال الذاتي بلا شرط أصلًا... فمن شرطه التميز والمظهر والمرتبة والغيرية بالنسبة أو

---

(1) يرى الفرغاني أنّ أهم الصفات أو الأسماء سبعة: العلم، الحياة، الإرادة، الكلام (القول)، القدرة، الجود والعدل (القسط). ثم يرجعها إلى صفات أربع هي الحياة، الإرداة، القدرة والعلم، ويرجع الصفات الثلاث الأخيرة إلى صفة الحياة. إذًا أرقى الصفات وأهم الأسماء هي صفة الحياة. ولذا ورد في النص أن صفة الحياة هي وحدها مبدأ التعيّن الثاني. وطبقًا لرأيه فإن باطن الحياة بعنوان كونها كمالًا ذاتيًا في التعيّن الأول، هي في بداية التعيّن الثاني من أهم الأسماء ومن الأسماء الأساس.

(2) لأن الكثرات في التعيّن الأول اندماجية، فشهودها يكون من شهود المفصل في المجمل؛ وبهذا كان علم الذات بالذات علمًا بالكثرات المندرجة.

(3) فلا بد من جود عالم العقل، المثال وغيره ليصل الدور إلى ظهور عالم المادة. فلظهور هذا العلم شروط متعددة لا بد من توفرها.

بالحقيقة بحكم المحلِّ صوريًّا كان ـ كالظروف ـ أو معنويًّا ـ كالمراتب ـ»[1].

«ثمّ اعلم أنّ ثبوت الكمال للحق سبحانه من وجهين: أحدهما كماله من حيث الذات ـ وهو عبارة عن ثبوت وجودها منها، لا من غيرها فهي غنية في وجودها وبقائها ودوامها عمّا سواها. والكمال الثاني هو كمال تفصيلى للحق سبحانه، من حيث أسماؤها الحسنى. وذلك إنّما يكون بظهور آثارِ النسب المرتبية والحقائق الأسمائية ونفوذِ أحكامها في عوالمها ومظاهرها»[2].

والملاحظة التي توضح المطلوب هنا هي التعابير التي يستخدمها القونوي للإشارة إلى الكمالين الذاتي والأسمائي. فهو يعبّر عن الكمال الذاتي بـ (كمال الحق) وعن الكمال الأسمائي بـ ـ (أكملية الحق). وهذا النوع من التعبير يمتاز بأنّه يوضح كون الكمالات الأسمائية كمالًا ويشرح علّة تحقّقها. فالكمالات الذاتية هي كمالاتُ الحق تعالى في حد ذاته، أمّا هذا الكمال فيصل إلى أعلى درجة من الشدة والقوة بنحوٍ يكون صاحبُ الكمال فيّاضًا على الإطلاق والكمالات تترشّح منه وتتجلّى. وهذا الترشّح والتجلّي من اقتضاءات الذات. ولذا يُقال إنّ الربّ من دون مظاهرَ لا يكون ربًّا.

وبعبارة أخرى: الرحمة السابقة للحق تعالى، وعشقه الجبلي بذاته، وكونه فيّاضًا على الإطلاق، لا يجيز للحق بأن لا يتنزّل عن مقام الذات وبأن لا يتجلّى. وعليه، فإذا أراد موجودٌ ما أن يحوز

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 321؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 129.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 84 ـ 85؛ نقلًا عن: الجندي، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 148.

على نهاية الكمال لا بد من أن يكون حائزًا على الكمالات الأسمائيّة؛ أي لا بد، مضافًا إلى كونه حائزًا على تمام الأسماء بنحوٍ إطلاقي، من أن يكون حائزًا على خصوصيةِ الأكملية لكي يكون موجبًا لفيضان الفيض وظهور الأسماء. ويذكر المحقق القونوي أنّ سرّ الكمال الأسمائي للحقّ أكمليتُه. ولأجل تقريب الفكرة إلى الأذهان يلجأ إلى ذكر التمثيل التالي: إنّ الإناء المملوء بالماء فيه كمال ذاتي، ولكن متى ترشّح منه الماء فهذا يدل على كماله الأسمائي وهذا المضمون، من وجهة نظر معرفة الوجود، يحمل معانيَ عميقةً ويشرح كيفية ظهور المتناهي من اللّامتناهي.

«الفيضُ الواصلُ من الحق إلى المسمى عبارةٌ عن صورةِ صفةِ أكمليتِه تعالى، وذلك حكمٌ زائدٌ على الكمال الذاتي، وكما إنّ كمالَ كلِّ وعاء بامتلائه وأكمليته بما يفيض منه بعد الامتلاء، كذلك الفيض الإيجادي، لكن يجلُّ ذلك الجنابُ عن الظرفية والمظروفية، فالامتلاءُ عبارةٌ عن الغنى الذاتي من حيث وجوب الوجود، وعدم الحاجة إلى السّوى، وعبارةٌ أيضًا عن سرّ الصمدية[1]، فإنّه لا خلو في الحضرةِ ولا عوزَ ولا فراغ. وثَمَّ كمالٌ ثانٍ وهو الكمال الأسمائي والصفاتي، وإنّه مقرونٌ بالوجود الفائض على الكون بموجبِ أثرِ الأكمليّة، والكمالُ الثاني هو الكمالُ الأسمائي الصفاتي الذي أشرتُ إليه آنفًا وأنّها نعوتٌ له سبحانه من حيث تعيّنُه في صورِ أحواله الذاتية ـ أعني الأسماء والصفات ـ وموجِبُ اختلافِ ظهوراتِه وتنوعاتِه هو اختلافُ حقائقِ شؤونِه التي اشتملت عليه ذاته»[2].

(1) الصمد: الذي لا جوف له.

(2) **النفحات الإلهية**، مصدر سابق، النفحة 12، ص 78 ـ 79.

«إنّ هذا التجلي يتضمن كمالًا ذاتيًا محقَّقًا عند حقيقة السوائية[1] بلا شرطِ شيء، وكمالًا أسمائيًا متعلِّقًا ظهورُه عند غلبةِ أثر الواحديةِ بتحققِ البرزخيةِ الثانية التي هي صورةُ البرزخية الأولى»[2].

ج ـ الشعور بالكمال الذاتي والأسمائي في التعيّن الأول

ذكرنا أنّ كافة الكمالات الذاتية موجودةٌ في التعيّن الأول وحقيقة هذا المقام علمُ الذات بذاتها. فالحقُّ تعالى عالمٌ بذاته في ذلك المقام، وبما أنّه عالم بذاته فهو عالمٌ بصفاته الاندماجية أيضًا، وبهذا يكون عالمًا بصفاته أيضًا؛ أي سوف يكون عالمًا بكمالاته الذاتية. ففي التعيّن الأول، الكمالُ الذاتيُّ موجودٌ وكذلك الشعور به. وهذا الشعور هو بنحو شهودِ المفصلِ في المجملِ وكشهود الشجرة في البذرة.

وأمّا في ما يتعلق بالكمال الأسمائي فلا بد من القول إنّ تحقّقها لمّا كان مرتبطًا بشرطٍ أو شروطٍ، وكانت بحاجة إلى امتياز الأسماء والشؤون بعضها عن بعض الآخر، وكانت تمام الصفات في التعيّن الأول موجودةً بنحوٍ اندماجي، فمن الطبيعي أن لا تكون الكمالات الأسمائيّة موجودةً في التعيّن الأول، ولكنّ الشعور بها موجودٌ في ذلك المقام وهو مبدأُ المرحلة التالية من التنزل.

فالعلم بالكمال الذاتي مستلزم للعلم بالكمال الأسمائي أيضًا؛ أي عندما تعلمُ الذاتُ بصفاتها الاندماجية في مقام التعيّن الأول في

---

(1) أي الحقيقة متساوية النسبة؛ لأنّ نسبة التعيّن الأول للواحدية والأحدية واحدة.

(2) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 602؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 279.

ظلٌّ علمها بذاتها، فهذه الصفات هي في الواقع التعيّنات الإلهية والكونية نفسُها التي سوف تظهر لاحقًا بصورة الأسماء. فالعلم بالكمال الذاتي هو بالطبع بمعنى العلم بكافة الأسماء بأحكامها ومواطنها الخاصة. وبعبارة أخرى: في داخل هذه الكمالات الذاتيّة نشاهد ما لكلٍّ واحدةٍ منها من خصوصيّاتٍ وأنّها في أيِّ موطنٍ تقع وبأيِّ مظهرٍ يمكن أن تقع؛ أيْ نعلم بكافة الكمالات الأسمائية اللاحقة وإمكاناتها.

يذكر الفناري تتمةً لكلامه السابق وهو التالي:

«فأقول استنباطًا من قولِ الشارح الفرغاني: إنّ الوجودَ المطلق من حيث إنّه ذاتُ الحقِّ سبحانه لمّا اقتضى أن يكون له تعيّنٌ يتجلى به على نفسه، أي يظهر له ويعلمه بنفسه في نفسه، ويُسمّى التجليَ الأحديَّ الذاتيَّ ويتضمّن الشعور من الكمال الذي حقيقتُه حصولُ ما ينبغي، بالذاتي المجملِ الوحداني... وثُمَّ يستلزم هذا الشعور الشعور بالكمال الأسمائي»[1].

«وهذا التجلي يتضمّن شعورَه بكماله الذاتي والذي لازمه الغنى المطلق... وفي هذا التجلي المذكور نفسه يكون شعورُه بكماله الأسمائي الذي هو ظهورٌ له بكليتها وأحدية جمعيتها بشؤونها واعتباراتها المذكورة، كالعالم والإنسان الكامل[2] مثلًا، ومن حيثية

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 201 ـ 201؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 74.

(2) المقصود من العالم بعنوان كونه شأنًا كليًا أي النظرة المجموعية للعالم مقابل النظرة لكل واحد من الموجودات، كما في الإنسان حيث ينظر إليه بعنوان كونه شأنًا كليًا يحتوي في داخله بأحدية جمعه مرتبة العقل، مرتبة الخيال ومرتبة الحس، وهذا الكلي الجملي هو الذي يطلق عليه أحيانًا الكلي المجمل.

كلِّ فرد من أفراده[1] بتميزه الذاتي»[2].

د ـ الحركة الحبيّة

بعد شعور ذات الحق تعالى بالكمالات الأسمائية يصل إلى مرحلة الحركة الحُبّيّة والدافع ورقيقة العشق لإيجاد الكمالات[3]. ولكن لمّا لم يكن في ذلك المقام غيرٌ في المقابل ولا وجود لقابلٍ يقبل فيضَ الوجود، فإنّ هذه الحركة الحبيّة لا تجد في مقابلها قابلًا لقبول الفيض؛ لأنّه، وكما تقدّم، لا وجود للكثرة في مقام التعيّن الأول. وبملاحظة أنّ الفياض على الإطلاق هو، من جهةٍ لا يمكن أن يكون بلا إفاضة، ومن جهةٍ لا وجود لقابلٍ في مقابِلِه؛ لذا تسبق رحمتُه الذاتيةُ وظهورُه على خفائه وبطونه[4]. وهذه الرحمة الإلهية الواسعة هي سببُ إيجاد هذا القابل. والحاصل أنّ الحركة الحبيّة للرحمة تجري بنحو الإيجاد والتأثير. وطبقًا لتفسير أهل المعرفة فإنّ هذا الجريان يتمُّ عن طريق (كن فيكون)؛ ومن خلال هذا الطريق يوجد التعيّن الثاني بهذه الواسطة؛ وتتجلى فيه الأسماء.

نعم، هذا النحو من البيان التفصيلي لتوضيح المطلب، وإلا فلا مجال لأيِّ نحوٍ من التفصيل ها هنا فلا وجود إلّا لحركة واحدة.

---

(1) وبناء عليه فالكمال الأسمائي وفي مقابل الكمال الذاتي يكون للذات شعورٌ بكلّ فرد من الظهورات، كالإنسان، العالم وكل فرد من الموجودات بامتيازها الذاتي عن غيرها؛ كما يعلم كل واحدة منها في أي مرتبة هي وما هو حكمها.

(2) **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص 124.

(3) فتعابير نحو: كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف، أو بعض التعابير الذوقية تشير إلى هذا المعنى.

(4) رحمتي سبقت غضبي. (**الكافي**، مصدر سابق، ج 2، ص 274).

ويمكننا توصيف هذه الحركة بعبارةٍ أخرى: توجد في التعيّن الثاني أربعُ حقائق اسمية ويطلق عليه أئمة الأسماء: الحياة، القدرة، الإرادة، والعلم. ومن المتيقّن أنّ هذه الأسماء لها جذرها في باطن التعيّن الأول لكي تظهر في التعيّن الثاني. ويقول أهلُ الله إنّ الكمالَ الذاتي نفسَه هو باطن الحياة، والشعور بهذا الكمال باطن العلم، والحركة الحبية باطن الإرادة، وختامًا الالتفاتُ الجِبِلّيّ باطنُ القدرة. وهذه الأسماء الأربعة موجودة في التعيّن الأول بنحوٍ اندماجي. وإن لم تكن مفصّلة ولم تتميّز، ولكنّ الترتيب السابق بينها محفوظ.

ويمكننا الاستفادة من مثال فلسفي لأجل توضيح المطلب المذكور: ففي عالَم المادة، بين الوالدين والأولاد ترتيبٌ رتبيّ وزماني، ولكن متى انتقلنا من عالم المادة إلى عالم الدهر، فإنّه، وإن لم يعد أيُّ معنًى للتقدّم الزماني بين الطرفين، ولكن التقدّم الدهري بينهما لا يزال محفوظًا. وبهذا يظهر أنّه في التعيّن الأول، باطنُ هذه الأسماء الأربعة موجودٌ بنحوٍ غيرِ متمايزٍ وغيرِ مفصّل، ولكنّ هذا الوجود مبتنٍ على أساس الترتيب بين باطن الحياة، وباطن العلم، وباطن الإرادة، وباطن القدرة.

ذكرنا أنّ الشعور بالكمال الأسمائي يؤدي إلى دافع الرقيقة العشقية والحركة الحُبيّة والتي هي باطنُ الإرادة وهي سببُ التأثير الذي هو باطن القدرة. ولأنّ هذه الحركة لا تجد قابلًا في مقابلها، تعود ولكن لأنّ رحمته سبقت غضبَه فإنّها تعود ثانية بشكلٍ دائرةٍ، وبهذا يكون التعيّن الثاني قابلًا للإيجاد بواسطة هذه الحركة. نعم، سِبْقُ الرحمة على الغضب له مواطنُ متعددةٌ والمراد منه هنا سبق الظهور والتجلي ـ أي التعيّن الثاني ـ على خفاء الحق:

«استتبع ذلك التجلي والشعورُ انبعاثَ تجلٍّ آخرَ لظهور الكمال

الأسمائي لرقيقةٍ عشقيّةٍ تنزيهيةٍ[1] متصلةٍ بين الكمالين، فتحرَّكَ ذلك التجلي حركةً غيبيةً مقدسةً نحو ظهورِه معبِّرًا بـ «**أحببتُ أن أُعرف**»، فلم تُصادِف محلًّا قابلًا، إذ لا غيرَ ثَمَّةَ، فرجع بقوةِ ذلك الميل العشقي إلى أصله وعاد[2]، لكنّه غلبه بتلك القوة العشقية حكمُ الظهور المعبَّر عنه بالرحمة الذاتية التي هي باطنِ الوجود المطلق عينه على حكمِ اللّاظهور، المُكنّى عنه بملابسة الخفاء الحقيقي الذي هو باطن الغضَبِ المسبوقِ بباطن الرحمة، فعادَ متعيّنًا تعيُّنًا قابلًا لتحقيقِ مطلبِه الغائي الذي هو عين الكمال الأسمائي»[3].

«فهذا الشعور المذكور بالكمال الذاتي والأسمائي (أي العلم) يتضمّن حركة وميلًا ودافعًا وطلبًا (أي باطن الإرادة)، يتجه هذا التجلي المذكور لتحقيقِ وظهورِ ذلك الكمال الأسمائي ناحيةَ الشؤون والاعتبارات، لا ناحيةَ محضِ الذات. والالتفات إلى صورة الأثر (أي باطن القدرة) يترتب عليه هذا الطلب والعشق...؛ ولمّا كان ظهور هذا الكمال الأسمائي مترتبًا على تميز الحقائق والمراتب وكان موقوفًا، ولو بنسبة ما، على ثبوت حكم الغيرية؛ ولمّا لم يكن في حضرةِ ذلك التعيّن والتجلي المذكور (أي التعيّن الأول) الجامعِ بين الواحديةِ والأحديةِ الذاتيةِ أحكامُ المغايرة والتميز والكثرة في الشؤون المذكورة والمراتب، كان من المحال ظهور الكمال المذكور؛ بل كانت بأحكامها مخفيةً بل مستهلَكةَ الحكمِ والأثر؛ بل إن الظهور

(1) قيد التنزيه لبيان قداسة الرقيقة العشقية وللحذر من أي تلقٍّ خاطئ لها.

(2) يمكن القول، في تحليل مثل هذه القوة، إنه في هذه المرحلة لا غير بعد، ولكن بسبب استدعاء ظهور الأعيان الاندراجية كأن لهذا الرقيقة العشقية قوة.

(3) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 202؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 74 ـ 75.

نفسه كان مستهلَكًا في البطون، فلا جَرَمَ لن يكون ثمة محلٌ لظهور هذا الكمال (الأسمائي) في تلك الحضرة كما هي. ظهر من عينِ هذا التعيّنِ المذكورِ والتجلي به وكنهِ لانهايةِ باطنِه... تجلٍّ بتعيُّنٍ آخرَ على المثال النَّفَسي الجامع لجملة الشؤون والاعتبارات (أي النَّفَس الرحماني) ومشتملًا على جملة التعيّنات التي كلياتُها من جهةِ ظهورُ حكمِ مؤثريةِ الذاتِ بها، وفيها مراتب: أوّلها هذا التعيّن الثاني النفسي»[1].

«لمّا كانت المحبّةُ الأصلية، المعبَّرُ عنها: بـ «أحببت»، حاملةً لهذا التجلي الأول، وباعثةً له على التوجّه لتحقيق الكمالِ الأسمائي التفصيلي، ولم يُصادف لتوجُّهِه محلًّا قابلًا، رجع بقوةِ الميلِ العشقيِّ الأصليِّ إلى أصلِه، إلّا أنّه غلب بتلك القوة العشقية حكمُ الظهورِ المعبَّرِ عنه بالرحمة الذاتية على حكم البطون المعبَّرِ عنه بأنه باطن الغضب المسبوق، فعاد التجلي متعيّنًا بقوةِ المحبّةِ الأصليةِ من عينٍ يشبه الواحديةَ تعيّنًا، قابلًا لتحقُّقِ مطلبِه الغائيّ الذي هو الكمال الأسمائي، وذلك التعيّن هو القابلُ الثاني، الجامعُ بين طرفي حكم الإجمال والوحدة وبين مقابليهما: التفصيلِ والكثرة. فظهر في هذا القابلِ الذي هو صورةُ التعيّن الأول وظلُّه صورةُ التجلي الأول وظلُّه»[2].

---

(1) **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص 125 ـ 127.

(2) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 323؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 130 ـ 131.

الفصل الثامن

التعيّن الثاني

تعرّضنا في الفصل السابق لبيان كيفيةِ التنزّل من التعيّن الأولِ إلى التعيّن الثاني عن طريق الحلقة الوسيطةِ بين المقامين وهي الشعور بالكمال الأسمائي. وننتقل الآن للبحث عن خصوصيات التعيّن الثاني. وسوف نتعرّض لهذا الموضوع ضمن خمسة مقامات:

المقام الأول: الأمور العامة

تعريف حقيقة التعيّن الثاني وبيانها:

يطلق التعيّن الثاني ـ في مقابل التعيّن الأول الذي كان عبارة عن علم الذات بالذات من حيث الأحدية الجمعية ـ على علمِ الذات بالذات من حيث الألوهية أو التفاصيل. وبعبارة أخرى: يتشابه التعيّن الثاني مع التعيّن الأول لجهة كونه نسبةً علميّة. ويختلف عنه في أنّ النسبة العلميةَ في التعيّن الأول اندماجية وإجمالية، ولكنّها في التعيّن الثاني تفصيلية. ونؤكّد مرةً أخرى على أنّ النسب والإضافات

الإشراقية في التعيّن الثاني هي من السنخ العلمي لا الوجودي. والنسب العلمية أيضًا على نوعين: اندماجية وتفصيلية.

وفي النوع الثاني الذي نتناوله بالبحث في هذا الفصل، وإن كان التفصيل والتمايز متحقّقًا بين النسب، ولكنّ هذه النسب لم تتبدّل بعدُ من النحوِ العلمي إلى النحوِ الوجودي ولم تصبح من التعيّنات الخلقية. والحقائقُ في هذا الموطن موجودةٌ بنحوٍ مفصلٍ وممتازٍ بعضها عن بعضها الآخر مع ملاحظة الترتيب بينها، لا الترتيب الزماني حتمًا. وكمثالٍ على ذلك، فإنّ الاسم الجامع (الله) يأتي على رأس سلسلةِ التعيّن الثاني، وفي المرتبة اللّاحقة، الأسماءُ السبعةُ العامةُ، وفي المراتب الأخرى تأتي سائرُ الأسماء. وسوف نتعرض في البحوث القادمة لهذا الأمر بنحوٍ تفصيلي.

«وبعدَ التنزّلِ إلى مرتبة التعيّن الأول يأتي التنزّل إلى مرتبة التعيّن الثاني وهذه المرتبة الثانية هي التي تظهر فيها الأشياء بصفة التميّز العلمي. ولهذا أُطلق على هذه المرتبة اسمَ عالم المعاني وكان هذا التعيّن في الحقيقة صورةً[1] للتعين الأول؛ لأنّه حيث انتفت الكثرة والتميّز عن التعيّن الأول عن طريق التفصيل، وثبتت له عن طريق الإجمال. إذًا، ما يكون قابلًا لصورة التفصيلِ الظلُّ والصورةُ، وشأنُ تلك الحضرة أن تكون جميعُ الاعتبارات مندرجةً ومندمجة فيها»[2].

إنّ بعض الباحثين، ولأجل تقريب الفكرة إلى الأذهان، قالوا إنّ العلم في التعيّن الأول لا يقبل إلّا مفعولًا واحدًا (الذات عالمة

(1) المراد من التعبير بالصورة أمر هو مظهر وتنزل حقيقة أعلى. وكمثال على ذلك نجد في تعابير العرفاء أن البدن صورة الروح؛ أي أن البدن تنزل للروح وأنّ كلَّ ما في الروح يتجلى بصورة أدنى في البدن.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 38.

بذاتها)، ولكنْ في التعيّن الثاني يأخذ العلم مفعولين (الذات التي لها صفات). والخلاصة أنّ النظرةَ الأساس في التعيّن الأول هي إلى الذات، وفي التعيّن الثاني إلى التفاصيل المتعلقة بالذات.

«العلم من حيث الأحدية في التعيّن الأول ظهورُ عينِ الذات لنفسه باندماج اعتبارات الواحدية مع تحققها فمتعلَّقه مفعولٌ واحد هو ذاته فقط[1]. وأمّا من حيث المرتبة الثانية وهي الواحدية، فهو ظهور الذات لنفسها بشؤونها من حيث مظاهر الشؤون المسمّاة صفات وحقائق وهو متعدٍّ إلى مفعولين لأنّه ظهر لنفسه ذات صفاتٍ من الحياة والعلم وغيرهما».

نعم، كلُّ ما يقع في التعيّن الأول والثاني غيرُ خارجٍ عن الصَّقع الربوبي. وتشمل دائرة الصقع الربوبي الشؤونَ والأسماءَ ما دامت في علمِ الحقِّ ولا علاقة لنا بالأسماءِ والتعيّناتِ الخلقيةِ الظاهرةِ له وكونِه عالمًا بها وبالموجودات التي في عرضها. فالعالِم في الصقع الربوبي هو الحق تعالى ولا ظهور آخر في عرض أو في طول ظهور الأشياء له. وكمثالٍ على ذلك وإن كان لا يخلو من مسامحة: أن يتصوّرَ الإنسان في ذهنه شيئًا ويعلمَ به ولكن هذا الشيء لم يتحقّق في الخارج بعد. تفاصيل التعيّن الثاني هي أيضًا فقط في موطن علم الحق، وبعبارة لا تخلو من مسامحة، هي حاضرةٌ في ذهن الحق تعالى ومعلومةٌ له، ولكنها ليست معلومة لذاتها ولا لبعضها بعضًا:

«ويليه مرتبةُ شهودِه سبحانه نفسه بنفسه في مرتبة ظاهريته الأولى بأسمائه الأصلية، وذلك أول مراتب الظهور بالنسبة إلى الغيب الذاتي

---

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 190؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 69؛ انظر أيضًا: **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 6، ص 17 ـ 18.

المطلق... وجميع ما مر ذكره من التعيّنات إلى هنا هي تعيّناتُ الظاهر بنفسه لنفسه على النحو المشار إليه قبل أن يظهر للغير عينٌ أو يبدو لمرتبته حكمٌ»[1].

«لأنّ هذه المراتب لمّا كانت مظاهر ومجاليَ، فلا تخلو إمّا أن تكون مجلًى ومظهرًا يظهر فيه ما يظهر للحقّ سبحانه وحده، لا للأشياء الكونيّة أو تكونَ مظهرًا يظهر فيه ما يظهر للحقّ وللأشياء الكونيّة أيضًا. فالأوّل يسمّى «مرتبة الغيب»، لغيبة كلّ شيء كونيّ فيها عن نفسه وعن مثله. فلا ظهور لشيء فيها إلّا للحقّ تعالى. وانتفاء الظهور للأشياء يكون بأحد وجهين: أحدهما بانتفاء أعيانها بالكلية... والوجه الثاني بانتفاء صفة الظهور للأشياء عن أعيان الأشياء مع تحقّقها وتميّزها وثبوتها في العلم الأزليّ وظهورها للعالِم بها ـ لا لأنفسها وأمثالها ـ كما هو الأمر في الصور الثابتة في أذهاننا. وهذا المجلى والمظهر هو التعيّن الثاني وعالم المعاني والمرتبة الثانية»[2].

«ولكنّه (ذاتٌ) لها مراتب من التنزلات علمًا (الصقع الربوبي) وعينًا (التعيّنات الخلقية)، وباعتبارها يكون متعلق الإدراك والكشف والشهود، وأول مراتب تنزلاته علمًا، تنزّله إلى الشأن الكلّي (التعيّن الأول)... ولكنه على وجه كلّي جملي بلا امتياز للشؤون عن بعضها البعض.. وبعد ذلك تنزّله إلى تفاصيل هذا الشأن الكلي، وهذا هو ما يقال له التعيّن الثاني بنحوٍ يكون عالمًا بكافة الشؤونات الإلهية (الأسماء) والكونية (الأعيان الثابتة) الأزلية والأبدية التي كانت مندرجة في الشأن الكلي، ولكنه بعلم تفصيلي. واحدة بعد أخرى، بمعنى أن العقل عندما يلاحظها يحكم بالتقدّم الذاتي لبعضها على

(1) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص 116.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 30.

البعض الآخر وانتشاء بعضها من بعض، لا أنه يتقدم العلم ببعضها بحسب الزمان على العلم ببعضها الآخر؛ لأن علم الحق سبحانه متعلقٌ بكافة الأشياء أزلًا وأبدًا دون شائبة حدوثٍ وتجددٍ»[1].

«في المرتبة الثانية، أيّ في التعيّن الثاني... ليس للأشياء الكونيّة شعورٌ بذاتها ولا بذوات أمثالها، بل تحقّقها وثبوتها في هذه المرتبة لا يقتضي إضافة الوجود إليها، فبالحيثية التي بها تتصف بالموجودية وبالوجود تتعدد وتتكثر بسبب الإضافة والنسبة إليها... وحيث لم تتصف بالوجود فهي بطريق أولى لا تتصف بالكمالات التابعة لهذا الوجود؛ كالشعور بذاتها وبأمثالها. فهي في هذه المرتبة لا تكون متعددة ولا متمايزة بالتعدد والتميز الوجودي بل تعددها وتميزها باعتبار العلم فقط؛ وذلك خلافًا للمرتبة الأولى؛ حيث نجد في هذه المرتبة أن هذا التميز والتعدد العلمي لا يكون ملحوظًا»[2].

الكثرة والامتياز النسبيّ في التعيّن الثاني:

نحن في التعيّن الثاني، وكما تقدّم، أمامَ امتيازٍ علميٍّ لا وجودي. ويؤكّد العرفاء على أنّ هذه الكثرة وهذا الامتياز أمر نسبي لا حقيقي: «أولُ التعيّناتِ المتعقَّلةِ النسبةُ العلمية الذاتيّة، لكن باعتبار تميّزها عن الذات الامتياز النسبيّ لا الحقيقي»[3].

والامتياز النسبي بمعنى أنّ الامتياز متحقّق في المتعلَّقات؛ لا أنّه يمكن ملاحظته بنحو الاستقلال حتّى في ذات الحقّ: «الامتياز

---

(1) **أشعة اللمعات**، مصدر سابق، ص 34.

(2) عبد الرحمن الجامي، **سه رسالة در تصوف، لوامع ولوايح وشرح رباعيات در وحدت وجود**، مقدمه: إيرج أفشار، تهران، كتابخانه منوچهري، بلا تاريخ، ص 60.

(3) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 10، ص 32.

النسبي، أي من حيث النسبة إلى المتعلّقات»[1]. وهذا في مقابل قول المتكلّمين بنظرية القدماء الثمانية؛ إذ طبقًا لهذه النظرية الأخيرة فإنّ لذات الحق صفات سبعًا أساسًا وهي التي يطلق عليها (الثابتات الأزلية)، وهي موجودة بشكل مستقلٍّ عن الحق، والحق تعالى عالم بها. في المقابل يرى أهلُ الله أنّ في مقام التعيّن الثاني أسماء إلهية كالعليم، السميع وسائر الأسماء المتمايزة بعضها عن بعضها الآخر وعن الذات، ولكن هذا الامتياز لا يرونه امتيازًا حقيقيًّا؛ بنحوٍ يكون كالقدماء الثمانية بأن يكون له وجوده المستقل عن الحق، وله نفس الأمر المنفصل عن الذات؛ فإنّ هذا النحو من الامتياز لم يلتزم به الفلاسفة فكيف بالعرفاء الذين يبنون على نظريّة الوحدة الشخصية للوجود. وطبقًا لرأي العرفاء، فإنّ العلم في التعيّن الثاني ليس هو عين ذات الموجود لأنّ نوع هذا العلم (أي العلم الذي يكون عين ذات الموجود) متحقّق فيَ مقام ذات المطلق بالإطلاق المقسمي. كما لا يمكننا القول إنّ هذا العلم عين ذات المعلوم لأنّ نوع هذا العلم الذي نبحث عنه هو في التعيّن الأول، ففي التعيّن الثاني العلم ممتاز عن ذات المعلوم بنحوِ الامتياز نعم، ليس هذا الامتياز بحقيقي.

«وهذا المفتاح عبارة عن التميز النسبي لا الحقيقي كما توهمه من قال بزيادة الصفات، ولا باعتبار الأحدية؛ إذ لا نسبة للحق من تلك الحيثية ولا وصف له، فللنسبة العلمية مقام الوحدانية التالية للأحدية التي تلي الإطلاق المجهول[2] غير المتعين»[3].

---

(1) المصدر نفسه، النص 1، ص 8، الهامش الأول للميرزا هاشم الأشكوري.

(2) التعبير مجهول من حيث إنّ مقام الذات غير معلوم لأحد ولا يمكن الإشارة إليه.

(3) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 254؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 99 نقلًا عن: **رسالة النصوص**، مصدر سابق، رسالة هادية، ص 144 ـ 145.

«إنّ أوّل لازمٍ متعينٍ من الذات هو علمُ الحق من حيث امتيازه النسبي، لا من حيث إن علمَه عينُ ذاتِه ولا من حيث إنه صفةٌ زائدة على الذات»[1].

أحديّة العلم في عين كثرة المعلومات في التعيّن الثاني:

السؤال الأساس المرتبط بالتعيّن الثاني هو أنّ المعلومات في هذا المقام، حيث كانت ممتازة عن الحق وفي ما بينها، وإن كان امتيازها نسبيًّا، فهل في هذا الفرض يؤدّي العلم بهذه الكثرات المعلومة إلى قيامِ نوعٍ من التكثر في علم الحق في هذا المقام؟

في الجواب لا بد من القول إنّ التكثُّر المتحقّق هنا هو بحسب متعلّق العلم (المعلوم) فقط وليس بلحاظ العلم. وهذه المقولة، أي أنّ المعلوم متكثّر مع كون حقيقة العلم حقيقة وحدانية، لها دورٌ محوري في الوصول إلى تصورٍ صحيحٍ عن التعيّن الثاني. والإتيان بمثال في هذا المقام مفيد للغاية[2]: قد نحصل على العلمِ أحيانًا من خلال النظر إلى أشياء متعدّدة محيطة بنا، وبعبارة أخرى: قد نحيط بعلمٍ واحدٍ بأكثر من معلوم. فهنا وحدة العلم تكون محفوظة ولكنّ المعلومَ متعددٌ، وهذه الحالة تتحقّق عند المطالعة؛ إذ ندرك ببصرنا أكثر من مفردة؛ فهنا النظرة واحدة والعلم واحد ولكنّ المتعلّق متكثّر. كما يؤكّد العرفاء على أنّه قد يتحقّق في شهود وآنٍ واحدٍ كشفُ مطالبَ كثيرة. ففي التعيّن الثاني، حقيقةُ العلمِ تكون واحدة فقط، مع أن المعلوم متكثرٌ وبين هذه المعلومات امتيازٌ نسبي:

---

(1) **كتاب الفكوك**، مصدر سابق، ص 216.

(2) لا بد من لفت النظر ها هنا إلى أنّ الإتيان بالمثال في مثل هذه المباحث هو مفيد ونافع فقط من جهة تقريب الفكرة إلى الأذهان، ولكن هذه الأمثلة قد لا تكون مفيدة من جهات أخرى، ولا شك في أنّ هذه الجهات غير مرادة.

«ثمّ تعقّل الكثرة الاعتباريّة في العَرَصَة العلمية باعتبارِ امتيازِها عن الذات، لا يقدح في وحدة العلم؛ فإنّها تعقلاتٌ متعينةٌ من العلم فيه، وهي، من حيث تَعَقّل الحقّ، مستهلَكةُ الكثرة في وحدته وشأنُها حينئذ شأنُه، فالكثرة من حيث امتيازها بحقائقها»[1].

«العلم، باعتبارِ ذاتِ الحق سبحانه، أحديٌّ مثله وإنما كثرته بالنسبة إلى المتعلقات»[2].

«الامتياز النسبي، أي من حيث النسبة إلى المتعلقات، فالعلم باعتبار ذات الحق أحديٌّ مثله، وكثرته بالنسبة إلى المتعلقات، وهو أول لازم لذات الحق من حيث امتيازه النسبيّ»[3].

الارتسام بحسب العلم لا بحسب الذات:

يعتقد الفلاسفة المشاؤون أنّ الحقّ تعالى عالمٌ بكافّة الكثرات، وهذا العلم مرتِسمٌ في ذات الواجب وبهذا العلم ـ والذي يطلق عليه العلم العنائي ـ يكون إيجاد الأشياء. في مقابل ذلك يرى العرفاءُ ارتسامَ المعلوم في التعيّن الثاني وفي مرتبة علم الحق؛ العلمَ الذي يمتاز عن الذات نسبيًّا؛ وليس العلم الذي هو الذات عينها. ولذا يبني أهل المعرفة، في ما يرجع إلى العلم التفصيلي للحق بالكثرات، على أنّ الارتسام هو في علم الحق وليس في ذاته، وهذا خلافًا لمقولة المشائين، هذا أولًا. وأمّا ثانيًا، فإن هذا العلم ممتاز عن الذات نسبيًّا وليس هو عين الذات. فالمعلومات المفصَّلة غير مرتسمة

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 254 ـ 255؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 99.

(2) المصدر نفسه، ص 293؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 117.

(3) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 1، ص 8، الهامش الأول للميرزا هاشم الأشكوري.

في ذات الحق ولا في العلم الذي هو عين الذات، بل ارتسامها في العلم الممتاز عن الذات امتيازًا نسبيًّا:

«أمّا في التعيّن الثاني الذي هو حضرةُ ارتسامِ المعلومات في عَرَصَة العلم الذاتي فمن حيث الامتياز النسبيّ، وهذه الحضرة هي التي يشير إلَيها أكابرُ المحقّقين والمتألّهين من الحكماء بأنّ الأشياء مرتسمةٌ في نفس الحق، لكنْ فرقٌ بين ذوق الحكيم والمحقق ها هنا؛ وهو أنّ الارتسام عنده إنّما هو وصفٌ للعلم باعتبار امتيازِه النسبي عن الذات لا أنّه وصف للذات أو وصف للعلم باعتبار أنّه عينها»[1].

تحقّق الأسماء العرفانيّة في التعيّن الثاني:

ذكرنا أنّ الاسم العرفاني هو عبارة عن الذات بإضافة صفة خاصة تكون ممتازة عن سائر الصفات، «والذات مع صفة معيَّنة واعتبارِ تجلٍّ من تجلّياتها تسمّى بالاسم»[2]. وهذا الامتياز في الصفات الموجب للامتياز في الأسماء في ما بينها يتحقق في التعيّن الثاني؛ وإن كان الامتياز في هذا المقام امتيازًا نسبيًّا. وبناء عليه، الأسماء تظهر في هذا المقام. وقبل هذا المقام، أي في مقام الذات والتعيّن الأول حيث تكون الحقائق موجودة بنحو اندماجي، لا مجال لمثل هذا البحث.

---

(1) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 291؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفة ايران، مصدر سابق، ص 145. وينقل صائن الدين هذا البيان عن: **كتاب الفكوك**، مصدر سابق، ص 189. ولكن ليس في بيان القونوي أي اسم للتعين الأول والثاني، وقد صرّح بذلك صائن الدين.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 44؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 13.

ومن جهة أخرى، نحن نعلم أنّ الإضافة الإشراقيّة (أي المعنى الخاص أو الصفة المضافة إلى الذات التي تصنع الاسم العرفاني) على نوعين علمية ووجودية. أمّا الإضافة الإشراقية العلمية فهي في التعيّن الثاني وأمّا الإضافة الإشراقية الوجودية فهي في التعيّنات الخلقية. ويرى ملّا صدرا أنّ الصور العلمية التي توجدها النفس وتنشئها هي إضافات إشراقية للنفس. وهذه الإضافات علميّة ولا تحقَّق وجوديًا لها؛ ويمكن ذكر مشابه لهذا في التعيّن الثاني؛ لما تقدّمت الإشارة إليه من أنّ بالإمكان الإشارة إلى التعيّن الثاني، بمعنًى ما، كذهنٍ للحق.

ارتباط الوجوب، المبدئيّة، الألوهيّة والواحديّة بالتعيّن الثاني:

في التعيّن الثاني يتحقق ظهور الصفات التالية: الواحديّة، الواجبيّة، مبدئيّة الحق تعالى. وبعبارة أخرى: في التعيّن الثاني تظهر الأسماء المفصلة ومنها الأسماء المذكورة أعلاه. ويترتب على ذلك فتح بحث الإيجاد، وتبعًا لذلك تظهر كافة التعيّنات الخلقية والإمكانية. وهنا يأتي اسم الخالق والرزاق ونحوها. ويتحقّق نتيجة تجلّيها الخلق والرزق ونحوها. ولذا يمكننا القول إنّ صفة المبدإ وعنوانه لا يظهران في التعيّن الأول بل في التعيّن الثاني. ولصفة الوجوب أقسامها أيضًا. الوجوب الإطلاقي للإشارة إلى مقام الذات وشمولها جميع الأشياء، وهذا الوجوب ليس هو المقابل للإمكان بل هو وجوب شامل له. أمّا الوجوب غير الإطلاقي فهو الوجوب المقابل للإمكان والذي له مقابل ونقيض. ولذا كان متعلّق هذا الوجوب ساحة التعيّنات مقابل التعيّنات الإمكانية. ومثل هذا الوجوب يأتي في التعيّن الثاني. وأمّا في ما يتعلّق بالواحدية في التعيّن الثاني فلا بد من أن ندرك أنّ لحاظ الواحدية والأحدية موجود في التعيّن الأول أيضًا. فالأحدية لإسقاط النسب والواحدية لإثبات النسب،

ولكن الواحدية في التعيّن الأول تكون بصورة اندراجية وفي مقام التعيّن الثاني يكون حضورها بصورة تفصيلية؛ لأنّ حقيقة العلم في التعيّن الثاني وحدانية، ولكنّ المعلوم متعدد. وبناء عليه، يمكن التعبير عن التعيّن الثاني بالواحدية التفصيلية وعندما تُستَخدَمُ صفةُ الواحدية للتعيّن الثاني تُستَخدَمُ صفةُ الأحدية للتعين الأول. فالأحدية تمثل جهةَ الوحدة والاندماج والواحدية تمثل جهة التفصيل والامتياز. وبعبارة أخرى: هي بيان لوحدة الحق التامة.

«إنّ مبدئية الحق ونسبةَ صدور شيءٍ أو أشياء عنه إنّما يصح من حيث الواحدية فإنّه الواحد الأحد. الواحديةُ تلي الأحدية وهي مَشْرَعُ الصفات والأسماء التي لها الكثرة النسبية، وإنّها من حيث الحق الواحد حيثيات أو اعتبارات»[1].

ويذكر المحقّق القونوي أنّ التعيّن الثاني يأتي بعد مقام الذات (غيب هوية الحق) وبعد التعيّن الأول (الأحدية والوحدة الحقيقية)، ويُطلِق على التعيّن الثاني مبدأية الحق تعالى. فهو يرى أنّ حقيقة التعيّن الثاني هي في حيثية المبدئيّة؛ لأنّ تعيّن المبدئيّة هو سبب إيجادِ كافّة الأمور؛ سواء في ما يتعلّق بأصل الأشياء أم بكمالاتها، وهذا الأمر يعني أنّ تعيّن المبدئيّة لا بد من أن يشمل كافة الأسماء والنسب لكي يتمكّن من إيجاد كافة الأمور. وعليه، فتعيّن المبدئيّة وحيثيتها الإيجاديّة تتجلّى بصورة الأسماء المفصَّلة وبها تظهر الأشياء. ويترتب على ذلك أن حقيقة التعيّن الثاني الذي هو موطن الأسماء هي في تعيّنِ المبدئيّة نفسِها. ولا شك في أنّ جهة الوجوب التي هي في مقابل الإمكان هي جهة المبدئيّة والتعيّن الثاني نفسُها. وبعبارة

(1) **كتاب الفكوك**، مصدر سابق، ص 241 ـ 242.

أخرى: التعيّن الألوهي الذي يقع مقابل المألوه والمخلوقات، هو هذا التعيّن الثاني:

«غيبُ هويّةِ الحقِّ إشارةٌ إلى إطلاقه باعتبار اللّاتعيّنِ ووحدتُه الحقيقةُ الماحيةُ لجميع الاعتبارات والأسماء والصفات والنسب هي عبارةٌ عن تعقّلِ الحقِّ نفسَه وإدراكِه لها من حيث تعيّنه... ومبدئيّةُ الحق تلي هذا التعيّن، والمبدئيّةُ هي محتدُّ الاعتبارات ومنبعُ النّسب والإضافات الظاهرةِ في الوجود والباطنةِ في عَرَصة التّعقّلات والأذهان، والمقول فيه، أنّه وجود مطلقٌ واحدٌ واجب، 'هو عبارة عن تعيّن الوجود في النسبة العلميّة الذاتيّة الإلهيّة، والحقُّ من حيث هذه النسبة يسمى عند المحقق بالمبدإ، لا من حيث نسبة غيرها»[1].

«أوّلُ التعيّناتِ المتعلّقةِ النسبةُ العلمية الذاتية لكن باعتبار تميزها عن الذات الامتيازَ النسبيَّ لا الحقيقي وبواسطةِ النسبة العلمية الذاتية يُتعقّل وحدةُ الحقِّ ووجوبُ وجوده ومبدئيتُه»[2].

المقام الثاني: بحث الأسماء

علمنا ممَّا تقدّم أنّ أسماء الحق تعالى لا تمتاز في ما بينها إلّا في مرحلة التعيّن الثاني، ويمكن تصورها تفصيلًا في هذا المقام مع أنّها في الوقت نفسه تكون نسبية (أي يكون الامتياز نسبيًّا لا حقيقيًّا). وبهذا تقع محلًّا للبحث. وسوف نتعرّض في هذا البحث لبعض الملاحظات المرتبطة بأسماء الحق في هذه المرتبة.

ولا بد من أن نذكر أولًا أنّ هذا البحث هو من خصائص

(1) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 6، ص 17 ـ 18.

(2) المصدر نفسه، النص، 1، ص 7 ـ 8.

العرفان الإسلامي، ومن أهمّ منجزات العرفاء المسلمين، والذي تطوّر ببركة الغنى الديني، وتأثَّرَ بشكلٍ مباشر بفهم الأسماء الإلهية في القرآن الكريم والأحاديث والأدعية. ولذا كان لهذا البحث أهميته الخاصة.

الأسماء السلبيّة والثبوتيّة:

الأسماء في قاموس اصطلاحات أهل المعرفة على نوعين: سلبية وثبوتية (أو إيجابية)؛ الأسماء الإيجابية أيضًا تنقسم إلى ثلاثة أقسام: حقيقية، إضافية محض، وحقيقية ذات إضافة:

«الصفات إمّا إيجابية أو سلبية: والأولى إمّا حقيقية لا إضافةَ معها كالحياة، والوجوب، والقيومية[1] على أحد معنييها، أو إضافةٌ محضة كالأولية والآخرية، أو ذو إضافة كالربوبيّة والعلم والإرادة، والثانية كالغنى والقدوسية والسبّوحية»[2].

يُطلق على أسماءٍ كالخالق والرازق التي تُلاحظ فيها الكثرة بشكلٍ غالب ومنها تنشأ الكثرات، الأسماءُ الثبوتية، فيما يُطلق على

---

(1) للقيّوم معنيان: القائم بالذات والمقيم للغير؛ وبالمعنى الأول يكون صفة حقيقية وبالمعنى الثاني صفة حقيقية ذات إضافة. ونذكّر ها هنا بأنّ الصفات تنقسم في الفلسفة إلى قسمين: ثبوتية وسلبية، والصفات الثبوتية ثلاث طوائف: صفات حقيقية محضة وصفات إضافية محضة وصفات حقيقية ذات إضافة. ففي الصفات الحقيقية كالحياة والوجوب لا وجود لأيّ نوع من الإضافة. وفي الصفات الإضافية المحضة كالأولية والآخرية الإضافة جزء حقيقة هذه الصفات، وفي الصفات الحقيقية ذات الإضافة نواجه صفات حقيقية ولكنها في الوقت نفسه فيها نوع إضافة. كالعلم والإرادة التي هي صفات حقيقية ولكن فيها نوعًا من الإضافة كالعلم والإرادة حيث لا بد لهما من متعلّق.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 43؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 13.

أسماء كالغني والقدّوس والسبوح، التي تلاحَظ فيها الوحدة بشكل غالبٍ، الأسماءُ السلبية. نعم، ليس المراد من الأسماء السلبية أنّ مفادها يكون عدميًا، بل مفادها من جهة ما هو إثباتي، لأنّ كافة الأسماء العرفانية عبارة عن الذات مع صفة خاصة. ولكنّ السبب في إطلاق تسمية الأسماء السلبية عليها، أنّ المعنى السلبي مشبعٌ فيها؛ فالغني، بالمعنى الذاتي، هو الذي لا يكون بحاجة إلى الغير، وبعبارة أخرى: الصفة الموجودة في الاسم السلبي تتضمن سلبًا للكثرة:

«لمّا كان أخصّ أحكام الصفات السلبية سلبَ الكثرة عن وحدة الحق سبحانه، كانت الموجوداتُ الصادرةُ عن الحق، من حيثية الصفات السلبية التنزيهية، أقربَها نسبةً إلى الوحدة وأبعدها عن مرتبة الظهور، وهي الأرواح، بخلاف الصفات الثبوتية: فإنّه يجب أن تكون الموجودات الصادرة عن الحق من حيثها أقربَ نسبةً إلى الظهور»(1).

وبعبارة أخرى: الأسماء التي يكون نظرها إلى سلب الكثرة وجهة الأحدية، والتي هي أشبه بالتعيّن الأول، هي الأسماء السلبية، والأسماء التي يكون نظرها إلى جهة الكثرة هي الأسماء الثبوتية. نعم، الأسماء السلبية في التعيّن الثاني، وإن كان لها مفادٌ سلبي، ولكنّها من حيث المكانة والرتبة لها التقدمّ والقوة والشدة الوجودية

---

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 155. وهذا النص يرتبط في الحقيقة بعالم الأرواح. ويذكر الجامي أنّه في ذلك العالم الحاكم بشكل أساس يكون هو الأسماء السلبية والتنزيهية كالسبّوح والقدّوس، وأمّا في عالم المادة فالحاكم هو الأسماء الثبوتية. ويذكر الجامي أنّ السبب في ذلك هو أنّ في الأسماء السلبية نوع سلب للكثرة، ولذا كانت أشبه بالوحدة، وعالم الأرواح أقرب إلى عالم الإله.

بالقياس إلى الأسماء الثبوتية؛ لأنّها أقرب إلى الوحدة. كما إنّ الفلسفة ترى أن هذه الأسماء مصدرها كمال الحق.

وبعبارة أخرى: الأسماء الثبوتية نظرها إلى المراتب الأدنى والتعيّنات الخلقية، وهو جانب الكثرة، وأما الأسماء السلبية فنظرها إلى المراتب الإطلاقية والوجود الأعلى وهو جانب الوحدة:

«ثم لهذا التعيّن الثاني... وحدةٌ وكثرةٌ وبرزخٌ فاصلٌ وجامعٌ بينهما،... وأما أولويةُ انتسابِه إلى الأحديةِ الذاتية: فبنفي الأحكام والنسب وإسقاطها عن أسمائه السلبية، نحو الأزلي المنفي عنه الأولية، والغنى المنفي عنه الاحتياج»[1].

صفات الجمال والجلال:

تنقسم أسماءُ الحق تعالى وصفاتُه، في تصنيفٍ آخر، إلى قسمين: الأسماء والصفات الجمالية والجلالية. ووجه افتراقِ الأسماء الجمالية وتمايزِها عن الجلاليّة أنّ الأسماء الجمالية صفات كاللطف، الأنس، المحبة، اللذة ونحو ذلك؛ وأمّا الأسماء الجلالية فهي مندرجة في صفاتٍ كالقهر، الغلبة، النقمة، الهيبة ونحو ذلك. والصفات السلبية عادةً هي الجلالية والصفات الثبوتية هي الجمالية:

«ذاتُه تعالى اقتضت، بذاتِه حسب مراتب الألوهية والربوبية، صفاتٍ متعددةً متقابلةً كاللطف والقهر والرحمة والغضب والرضا والسخط وغيرها، وتجْمَعُها النعوتُ الجمالية والجلالية؛ إذ كل ما يتعلق باللطف هو الجمال وما يتعلق بالقهر هو الجلال»[2].

---

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 204؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 75. نقلًا عن: **مشارق الدراري**، مصدر سابق.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 43 ـ 44؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 13.

«الصفات تنحصر، باعتبار الأنس والهيبة عند مطالعتها، في الجمالية كاللطيف والجلالية كالقهّار»[1].

«الجلالُ هو احتجاب الحق تعالى عنا بعزته، أن نعرفه بحقيقته وهويته كما يعرفُ هو ذاتَه؛ فإنّ ذاته سبحانه لا يراها أحدٌ على ما هي عليه إلّا هو»[2].

أسماء الذات، الصفات والأفعال:

تقدّمت الإشارة مكرّرًا إلى أنّ الشؤون الذاتية في مقام الذات هي التي يُطلق عليها الأسماء الذاتية في مقام التعيّن الأول. وأمّا التقسيم الحالي فهو بلحاظ التعيّن الثاني فقط وبلحاظ امتياز الأسماء داخل هذا التعيّن فقط.

يُطلِق أهلُ المعرفة على تلك الأسماء، التي تكون الصفةُ المكوِّنةُ لها من الصفات التي يكون مضمونُها الإشارةَ إلى ذات الحق تعالى، اسمَ الذات. والقسم الآخر من الأسماء والصفات الموجودة في التعيّن الثاني هو الذي تشير إلى الصفات التي لا تستلزم الغير ولا تزيد عنها كالحياة والقدرة ويُطلَق عليها اسمُ الصفة. والقسم الأخير هو صفاتٌ كالخالق والرازق والشافي التي تستلزم طرفًا في المقابل، وإضافةً، وتتعدّى إلى الغير وتؤثّر فيه، ويُطلَق عليها اسمُ الفعل. وبعبارة أخرى: الصفة الخاصة، طبقًا لتعريف الاسم العرفاني وهي الجزء الأساس في كلّ اسم، إمّا أن تشير إلى الذات وإمّا إلى صفاتها وإمّا إلى أفعالها. ويُطلَق على الأسماء المتناظرة، بالترتيب: اسمُ الذات، واسمُ الصفة، واسم الفعل.

---

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 108، الهامش رقم 111.

(2) **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سابق، ص 40.

إنّنا، ومن خلال التدقيق في التقسيم المذكور أعلاه، نصل إلى أنّ البحث في الأسماء الإلهية لا ينبغي أن يكون النظر فيه إلى ألفاظ الأسماء فقط. بل لا بد من النظر إلى المعنى والمضمون في هذه الأسماء. ولذا قد يُصنَّفُ اسمٌ ما كاسم الربّ، وبلحاظ معانيه المتعدّدة، في مجموعات متعدّدة؛ وكمثالٍ: إذا كان المراد من اسم الربّ معنى المُصلِح كان من أسماء الأفعال وإذا كان المراد منه السيّد كان من أسماء الصفات. ويذكر ابن عربي، صريحًا، أن الاسم الواحد يمكن أن يكون في الأقسام الثلاثة المذكورة. وينقل القيصري كلامَه عينه عنه:

«وينقسم بنوعٍ من القسمة أيضًا، إلى أسماء الذات وأسماء الصفات وأسماء الأفعال. وإن كانت كلُّها أسماء الذات لكن باعتبار ظهور الذات فيها تُسمى أسماء الذات، وبظهور الصفات فيها تُسمّى أسماء الصفات، وبظهور الأفعال فيها تسمّى أسماء الافعال... وأسماء الذات هي: الله، الرب، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، العلي، العظيم، الظاهر، الباطن، الأول، الآخر... وأسماء الصفات، وهي: الحي، الشكور، القهار، القاهر، المقتدر، القوي، القادر، الرحمن، الرحيم... وأسماء الأفعال هي: المبدئ، الوكيل، الباعث، المجيب، الواسع، الحسيب، المقيت، الحفيظ، الخالق، الباري، المصوّر، الوهّاب، الرزّاق، الفتّاح، القابض، الباسط»[1].

نعم، طبقًا لاصطلاحٍ آخر، يُراد من أسماء الذات مقامُ الذات أو التعيّن الأول؛ ومن أسماء الصفات التعيّن الثاني، ومن أسماء

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 45؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 14.

الأفعال التعيّنات الخلقية[1]. ولذا كانت هذه المصطلحات من المشترك اللفظي. والملاحظة الأخرى أنّ هذه الأسماء، حيث كانت أسماءً سلبية، فهي تشير في الغالب إلى وحدة الذات، فهي تندرج تحت مجموعة الأسماء الذاتية (طبقًا للمعنى الحالي) وتُعدّ من زمرتها.

«رُتَبُ الأسماءِ ثلاث: ذاتية ووصفية وفعلية؛ لأنّ الاسم إنّما يطلق على الذات باعتبار نسَبٍ وتعين، وذلك الاعتبار إمّا أمرٌ عدمي نسبيٌّ محض كالغني والأول والآخِر، أو غير نسبي كالقدوس والسلام، ويسمّى هذا القسم أسماء الذات، أو معنًى وجوديًا يعتبره العقل من غير أن يكون زائدًا على الذات خارجَ العقل فإنّه محال، وهو إمّا أن لا يتوقف على تعقّل الغير كالحي والواجب، وإمّا أن يتوقف على تعقّل الغير دون وجودِه كالعالم والقادر، وتسمّى هذه أسماء الصفات، وإمّا أن يتوقف على وجود الغير كالخالق والرازق وتسمّى أسماء الأفعال؛ لأنها مصادر الأفعال»[2].

ويرى الكاشاني أنّ الأسماء الذاتية، ومن باب المصداق البارز أمور عدمية. نعم، ليست كافة الأسماء الذاتية أمورًا عدمية، بل إنّ أسماءً كالله، الرحمن ونحوها ثبوتيةٌ وهي تُعدّ من الأسماء الذاتية. وخلاصةُ بيانِ الكاشاني أنّ الأمور إمّا عدمية وإمّا وجودية؛ والأمور العدمية إما نسبية كالأول والآخِر والغني وإمّا غير نسبية كالقدّوس والسلام. وهذه الأمور العدمية هي التي يُطلَق عليها الأسماء الذاتية. وأمّا الأمور الوجودية فهي إمّا أن تكون متعدّية إلى الغير كالخالق

(1) ومثال ذلك: **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 280 ـ 281؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 110 ـ 112.

(2) **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سابق، ص 148.

والرازق وهي التي يطلق عليها أسماء الأفعال، وإما ألّا تكون كذلك وهي التي يطلق عليها أسماء الصفات. وأسماء الصفات بدورها على نوعين: الحقيقية المحضة كالحياة؛ والحقيقية ذات الإضافة كالعلم.

«الأسماء على ثلاثة أقسام: أسماء الذات، أسماء الأفعال وأسماء الصفات. وأمّا أسماء النسب والأحوال (أسماء الأحوال أي ما كانت تشير إلى حالات ونسب الحق)، كالأول والآخر والظاهر والباطن فهي ترجع إلى أسماء الصفات[1] والأسماء المشتركة كالرب المشترَك بين السيد والثابت والمصلح والمربّي والمالك، فهو داخل في الأقسام الثلاثة المذكورة (أي أن هذه المعاني للرب، تدخل في كل قسم من هذه الثلاثة)؛ فهو بلحاظ معنى السيد والمالك والثابت والمربي من أسماء الصفات، وبلحاظ معنى المصلِح من أسماء الأفعال. ووجه القسمة والحصر أنّ اسم الذات لمّا كان من حيث التعيّن (الاسم هو الذات مع صفة خاصة)، فمقتضى ذلك تعيّن الذات دون توسط اعتبارٍ وشرط، أو مقتضى ذلك التعيّن اعتبارٌ من الاعتبارات، فإذا كان الذات بلا واسطة فلها من حيث ذلك التعيّن أسماءُ الذات؛ ففي الرتبة الأولى (التعيّن الأول) مفاتيح الغيب الآتي بيانها (يعبّر عن أسماء الذات في التعيّن الأول بمفاتيح الغيب)، وفي الثانية (التعيّن الثاني) الاسم (الله) والملك والقدوس والجبار والمتكبر وأمثالها[2]، وأما لو كان مقتضى التعيّن اعتبارًا وذلك الاعتبار إما أن الذات تتعدى في أثرها للغير أو لا. فإن كانت تتعدى

(1) وكما ذكرنا سابقًا فإنّ القيصري يرى أنّها من أسماء الذات وقد علمنا أنه لا منافاة بين الاثنين.

(2) هذا النص شاهد على أنّه، مضافًا إلى التعيّن الأول، ففي التعيّن الثاني توجد أسماء للذات. انظر: حواشي الميرزا هاشم الأشكوري على **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 10، ص 32 ـ 33.

فهي أسماء الأفعال كالخالق ونحوه وإلا فهي من أسماء الصفات وانحصرت أقسام الأسماء»[1].

الأسماء الكليّة السبعة

ينقسم المفهوم في المنطق إلى قسمين: كلي وجزئي. وتتعرّض الفلسفة، لا سيما الفلسفة الصدرائية، في مباحث الوجود إلى الكلي السعي، وهو ما يقع في مقابل الوجودات الجزئية. والكلّي السعي في هذا الاصطلاح هو عبارة عن الوجود الشامل للجزئيات الوجودية للأفراد. والبحث في الأسماء الكلية في مقابل الأسماء الجزئية في العرفان مشابهٌ لهذا البحث. فالاسم الكلي هو الاسم الشامل للأسماء الجزئية، والاسم الجزئي هو الاسم الذي يندرج تحت اسم كلي آخر. وطبقًا لهذا التعريف، فكلٌّ اسم يمكن أن يكون كليًّا من جهةٍ وجزئيًّا من جهة أخرى. ويعتقد أهل المعرفة أَنّه لمّا كان مخلوقٌ من مخلوقات الحق مظهرًا لاسم أو أسماء، ولمّا كانت مخلوقات الحق غير متناهية فالأسماء الجزئية غير متناهية، ولكنّ الأسماء الكلية يمكن حصرها في سبعةِ أو خمسةِ أو أربعةِ أسماء. وكمثال: يقال في الفلسفة إن علم الحق تعالى أمرٌ عام يشمل السمع والبصر بما هما نوع خاص من العلم. فهنا اسما السميع والبصير اسمان جزئيان تحت الاسم الكلي العليم.

وقد ذكروا تقسيمات عدّة في ما يتعلّق بالأسماء الكليّة وأشهرها أنّها سبعة أسماء وهي ما ورد ذكره في الفلسفة أيضًا وهي عبارة عن: الحياة، الإرادة، القدرة، العلم، السمع، البصر والكلام. وهذه الأسماء، مع كونها عامة بالنسبة إلى الأسماء الأخرى وهي أصلٌ

---

(1) **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص 132.

لها، ولكن بينها نسبةَ التقدّم والتأخر؛ لأنّ بعض هذه الأسماء شرطٌ بالنسبة إلى الأسماء الأخرى؛ ونموذج ذلك أنّه ما لم تتحقّق الأسماء الأربعة أي الحي، العليم، القدير، والمريد؛ فإنّ الأسماء الثلاثة الأخرى أي المتكلم والسميع والبصير لا تحقق لها. فهذه الأسماء الأربعة شرط للأسماء الثلاثة المذكورة. وكذلك اسم الحي فإنه شرط لاسم العليم ولاسم القدير. وبالطبع فإنَّ كلَّ اسم يكون شرطًا بالنسبة إلى اسم آخر يكون أعم كليًّا بالنسبة إلى الاسم المشروط:

«والصفات تنقسم إلى ما له الحيطة التامة الكلية، وإلى ما لا يكون كذلك في الحيطة وإن كانت هي أيضًا محيطةً بأكثر الأشياء. فالأول هي الأمهات من الصفات المسماة بالأئمة السبعة، وهي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام... وهذه الصفات، وإن كانت أصولًا لغيرها، لكنّ بعضها أيضًا مشروطةٌ بالبعض في تحققه؛ إذ العلم مشروط بالحياة والقدرة بهما وكذلك الإرادة، والثلاثة الباقية مشروطة بالأربعة المذكورة»[1].

«أئمّة الأسماء هي الأسماء السبعة الأول المسمّاة «أسماء الإلهية»، وهي «الحي» و«العالم» و«المريد» و«القادر» و«السميع» و«البصير» و«المتكلِّم»، وهي أصول الأسماء كله»[2].

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 44 ـ 45؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص13.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 40، الهامش 32، نقلًا عن: **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سابق، ص 33. وقد ورد في بعض المصادر العرفانية الكلاسيكية العرفانية (**مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص 137) اسما المقسط والجواد بدل السميع والبصير. ولابن عربي في الفتوحات كلا التعبيرين (**الفتوحات المكية**، نسخة الـ 4 مجلدات، ج 1، ص 100). ولا =

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ من بين هذه الصفات السبع أربعًا منها هي أسماءٌ أصلية وهي الحياة، الإرادة، القدرة والعلم. وأمّا صفات السمع والبصر والكلام، فإنّها تقع تحت الصفات والأسماء الأربعة. وما يتعرّض له المحقق القونوي غالبًا هو هذه الأسماء الأربعة[1]. أمّا ما هو السبب في جعل هذه الأسماء الأربعة هي الأسماء الكلية، فإنّ الجواب عنه في النص الآتي. وينبغي أن يُعلم أنّ هذه الأسماء السبعة أو الأربعة تُطلق عليها الأسماء الكلية والأمهات السبع من حيث إيجاد الأشياء، فما لم يتحقّق إيجاد الأشياء ولا العلم بها فإنّ الإرادة لا تتعلّق بها، وما لم تتعلّق القدرة بها فالتكلم وقولُ كنْ لا يتحقّق. ومن جهة أخرى ما لم تتحقّق الحياة التي هي منشأ العلم والإرادة لا يتحقق العلم بالشيء. ولذا كان ترتيب الأسماء الكلية في إيجاد الأشياء بهذا النحو: الأوّل الحي، ثم العليم، وبعدهما المريد، وبعدها القادر والمتكلّم:

«الأمر الإيجادي الذي هو المطلوب الحقيقي (الكمال الأسمائي)... المترتِّب عليه يتوقّف على هذه الأسماء (السبعة)؛ فالحيّ موجبٌ للحضور مع القدرة على الإيجاد والشعور بالمصلحة والتدبير الكلي في هذا الباب[2]، فالمطلوب الحقيقي موقوفٌ عليها

= بد من أن نلتفت ها هنا إلى أنّ اللحاظات مختلفة. فإن كان المراد الأسماء التي لها دور إيجادي ولها تأثيرها في الإيجاد، فلا بد من ذكر المقسط والجواد، ولكن لو كان المراد صفات الحق والتي لأجلها يكون الإيجاد فلا بد من ذكر السميع والبصير.

(1) انظر في هذا المجال: **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 367؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 158؛ **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص 120؛ **كتاب الفكوك**، مصدر سابق، ص 242؛ الجندي، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 51.

(2) يفسّر بعض المحققين الحياة بالتالي: هي عبارة عن العلم مضافًا إلى الإرادة، =

(الحياة) والعالم (في مقابل الحي) مفصّلٌ هذا التدبير (أي ما كان في مقام الحياة تدبيرًا كليًّا هو هنا جزئي). باستحضار مفردات الحقائق التابعة والمتبوعة والتعيّنات الوجودية للأسماء المضافة إلى كل حقيقة وأحكامها، والمريد مخصِّصٌ ومرتِّبٌ لها، في الظهور في مرتبة أو مراتب (فعل المريد تخصيص علم العليم بمرتبة خاصة) والقائل (المتكلم) المباشر للأمر الإيجادي، بمعنى كلمة كن، والقادر ممدّه ومؤثر بذلك القول»[1].

وكونُ الحقِّ بصيرًا هو بمعنى رؤية استعداد المحلِّ والأعيان الثابتة في التعيّن الثاني، وكونُه سميعًا بمعنى سماع الطلب بلسانِ الاستعداد وطلب الأعيان الثابتة. وسوف نتعرض لهذه الاصطلاحات في المباحث القادمة بشكل تفصيلي[2].

وبالتدقيق في الأسماء السبعة نصل إلى أنّها من أسماء الصفات. وهذا ما يؤكّد عليه أهل المعرفة[3]. من هنا ينشأ سؤالٌ مهمٌّ وهو أنّه بملاحظة أنّ الأسماء الذاتية أعلى من حيث الرتبة من الأسماء الصفاتية وأقرب إلى مقام الأحدية، فهل لهذه الأسماء بالنسبة إلى

= وبعضهم الآخر يرونها مبدأ العلم والإرادة، وكما نلاحظ في النص فإن الحياة مبدأ ومنشأ الإرادة.

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 41، نقلًا عن: **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص 137.

(2) انظر: **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، النص 40، الهامش 32، نقلًا عن: **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سابق، ص 33 ـ 34.

(3) انظر كمثال على ذلك: محيي الدين بن عربي، **إنشاء الدوائر**، ليدن، مطبعة بريل، 1366 هـ ق.، ص 38؛ داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 45؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 14.

الأسماء الذاتية الإحاطة والكلية نفسها؛ فتكون تحتها كما هو الحال بالنسبة إلى الأسماء الجزئية؟

وفي الجواب عن هذا السؤال نقول: إنّ كافة أسماء الصفات والأفعال، وإن كانت تنشأ من هذه الأسماء السبعة، ولكنّ الأسماء الذاتية لا تقع تحتها. وهنا لا بد من أن نبحث عن اسم جامعٍ يجمع حتى الأسماء الذاتية، وسوف يأتي أن هذا الاسم هو الاسم الجامع الله.

الأسماء الكلية الأربعة

يمكننا، وضمن تقسيمٍ آخر، جعلُ هذا الأسماء كافة تحت أربعة أسماء أصلية هي عبارة عن: الأول، الآخر، الظاهر والباطن. ويعتقد العرفاء أنّ كافة الأسماء التالية هي تحت هذه الأسماء الأربعة؛ فالأسماء التي لها جهة إيجاد: كالمبدئ، المبدع، الموجد، المريد، الفاطر وغيرها، والتي تقع في بدء ظهور الكثرات، تقع تحت الاسم الكلي (الأول)؛ والأسماء كالمعيد، القابض، الباسط وغيرها تحت اسم (الآخر). ومن جهة أخرى لكافة هذه الأسماء إمّا جهة بطون أو جهة ظهور وهي تقع بما يناسبها تحت اسم الظاهر أو الباطن. وكمثال على ذلك السبّوح والقدّوس فها هنا من أسماء البطون وأمّا أسماء كالعلم والقدرة فهي من أسماء الظهور. وختامًا نشير إلى أنّ هذه الأسماء الأربعة تقع تحت الاسم الجامع الله.

«والأسماء أيضًا، تنقسم، بنوعٍ من القسمة، إلى أربعة أسماء هي الأمهات: وهي الأول والآخر والظاهر والباطن، ويجمعها الاسم الجامع وهو (الله) والرحمٰن، قال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ...﴾[1]؛ أي، فلكلٍّ منهما

---

(1) سورة الإسراء: الآية 110.

الأسماء الحسنى الداخلة تحت حيطتهما. فكلُّ اسم يكون مَظهرُه أزليًّا وأبديًّا: فأزليتُه من الاسم الأول، وأبديتُه من الاسم الآخر، وظهورُه من الاسم الظاهر، وبطونُه من الاسم الباطن. فالأسماء المتعلِّقة بالإبداء والإيجاد داخلةٌ في الأول، والمتعلِّقة بالإعادة والجزاء داخلةٌ في الآخر، وما يتعلّق بالظهور والبطون داخلةٌ في الظاهر والباطن، والأشياء لا تخلو من هذه الأربعة»[1].

الاسم الجامع الله

من أهمّ المباحث في هذا المجال البحث عن الاسم الجامع الله، وذلك ضمن التالي:

المبدئية

الاسم الجامع (الله) هو أول الأسماء وأوسعها كلية ويقع على رأس سلسلة التعيّن الثاني. وكافة الأسماء حتّى الأسماء الكلية السبعة أو الأربعة هي من تجلياته وترجع في نشأتها إليه. واسم (الله) في الحقيقة هو التوجه الإيجادي وتعيّنُ المبدئيةِ، التي هي مستقر جميع الأشياء والكثرات، تُوجَدُ به. فكافة الكثرات على رأس كافة الأسماء تنشأ منه. وقد تعرّضنا سابقًا لتعيّن المبدئية والحيثيّة الإيجادية التي تشكّل حقيقة التعيّن الثاني. وألوهيّة الله بهذه الخصوصية لا تظهر إلّا مع فرض كونها جامعة كافة الصفات وعلى رأسها الأسماء الأربعة: الحياة، القدرة، العلم، والإرادة؛ لأنّ التوجه الإيجادي لا يمكن أن يوجد بدونها.

وبعبارة أخرى: كافة الأسماء موجودة في الألوهية بنحو

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 45؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 14.

الاندماج وكافّة هذه الأسماء توجد منه. نعم، بالترتيب التالي: فأولًا توجَد منه الأسماء الأربعة الأصلية، ثمّ سائر الأسماء والحقائق. وعليه، فاسم (الله) هو على رأسِ سلسلةِ الأسماء في التعيّن الثاني وأوسعُها كليةً بالمعنى الحقيقي فلا اسم أعلى من هذا الاسم فهو الاسم الأعظم الحقيقي.

«بخلاف اسم (الله)، فإنّ له أحديةَ جمعِ جميعها باشتمالِ الألوهية على حقائق كليّة هي أمّهات الجميع، وهي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة؛ لعدم تحقّق حقيقة الألوهية إلّا لذاتِ ذاتِ حياةٍ وعلم وإرادة وقدرة ولعدم تصوّرنا الإله إلّا كذلك»[1].

الاشتمال والظهور

كلُّ اسمٍ كليٌّ وعلى رأس الأسماء الاسمُ الجامع الله، والذي يمتاز بخصوصية أساس وهي أنّه أولًا يحوي كافة الأسماء الجزئية بنحو اندماجي، وثانيًا، يسري فيها جميعًا. وعليه، فالاسم الجامع (الله) او اسم الألوهية واحدٌ لكافة الأسماء بصورة اندماجية وهو في عين ذلك تلك الحقيقة الكلية التي تظهر في الجزئيات.

وبعبارة أخرى: هو الله الذي يظهر بصورة الخالق، الرازق، الشافي وغيرها. وعليه، فكلُّ اسم جزئي لا بد من أن ندرك أنه الله الجزئي؛ لأن هذه الحقيقة الكلية ظهرت في هذا القالب. ويبحث العرفاء هذا المطلب تحت عنوان الاشتمال والظهور. والمقصود من هذا البيان أنّ الاسم الكلي يحوي كافة الأسماء بنحو اندماجي (الاشتمال) وهو سار فيها جميعها (الظهور):

«إنّ الاسمَ (الله) مشتملٌ على جميع الأسماء، وهو متجلٍّ فيها

(1) الجندي، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 56.

بحسب المراتب الإلهية ومظاهرها... فلهذا الاسم الإلهي بالنسبة إلى غيره من الأسماء اعتباران: اعتبارُ ظهور ذاته في كل واحد من الأسماء، واعتبار اشتماله عليها كلها من حيث المرتبة الإلهية. فبالأول، يكون مظاهرها كلها مظاهر هذا الاسم الأعظم»[1].

علاقة اسم (الله) بالتعيّنات

ذكرنا أنّ الاسم الجامع (الله) يقع على رأس سلسلةِ الأسماء في التعيّن الثاني، وهذا الاسم يتجلّى في كافة الأسماء الجزئية الأخرى. وببيانٍ تمثيلي نقول: في كافة الأسماء رائحة ولون منه. ولذا أُطلق على التعيّن الثاني (مرتبة الألوهية). مضافًا إلى أنّ مسألة إيجاد التعيّنات الخَلقية هي أيضًا في التعيّن الثاني وبواسطة الاسم الجامع الله؛ لأنّ اسم (الله) أو اسم الألوهية هو من الأسماء والصفات التي تتطلّب مقابلًا وهو المَأْلُوه لكي يتحقق معناها الحقيقي. ومن جهة أخرى، هوية الألوهية هي في التوجّه الإيجادي وتعيّن المبدئية. ولذا كان في تمام الأشياء، بعنوان كونها مألوهةً، لونٌ ورائحةٌ الله. وعليه، فالاسم الجامع (الله) يتجلى في كلّ مكان. فهذا الاسم الجامع فُصِلَ وجاء على شكل العالَم. فكل ما نُشاهِده في العالم بعنوان كونه مفصلًا هو الاسم الجامع (الله). ولذا يقول أهلُ المعرفة إنّ بطن البطن لكافّة الأسماء والتعيّنات هو الاسم الجامع (الله)؛ الاسم الذي لا بد من أن نجده في كل مكان ويرجع كل شيء إليه:

«ثم إنّ هذا التعيّن الثاني النَفَسي، من جهةِ أنه أصلُ ظهور التعيّنات ومرجِعُها، والتجلّي الظاهرُ به أصلُ جميع الأسماء الإلهية

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 117؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 37.

ومرجِعُها، يسمّى التعيّن القابل بمرتبة الألوهية والتجلّي بالاسم (الله) والإله»[1].

(الله) الذاتي والوصفي

بَحَثَ أهلُ المعرفة اسمَ (الله) في عنوانين: اسم (الله الذاتي) واسم (الله الوصفي). أمّا اسم (الله الذاتي) فإشارة إلى مقام الذات، وليس هو اسمًا عرفانيًّا بحسب الحقيقة، وأمّا اسم (الله الوصفي) فهو اسم عرفاني. واسم (الله الوصفي) هو في الحقيقة اسم (الله الجامع). وهذا التقسيم ناظرٌ إلى استعمال كلمة (الله) في النصوص الشرعية؛ فقد ذكر العرفاء أنه لا يمكن أن تكون كافة موارد استعمال اسم (الله) في القرآن يُراد منها ما يُعرف في النظام المعرفي العرفاني بالاسم (الله الجامع). وكمثال على ذلك قوله تعالى: ﴿...وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[2]؛ فإنّه من التعابير المتعارفة في القرآن والذي يمكن أن يكون مصداقَ كلمةِ (الله)، وبسهولةٍ أيضًا هو الاسم (الله الجامع) (الله الوصفي)، ولكن في آيات مثل: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[3]، وبملاحظة أنّ الأحد في التفسير العرفاني يشير إلى مرحلة التعيّن الأول، فلا يمكن أن يكون اسم (الله) هنا هو اسم (الله الوصفي)، بل المراد هو مرتبة الذات أي اسم (الله الذاتي).

وعليه، ففي الموارد التي يكون المراد من اسم (الله) ذات الحق ولا تكون الأسماءُ ملاحظةً، فهذه الكلمة تكون اسم علَمٍ، وأمّا في

---

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 203؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 75.

(2) سورة النساء: الآية 96.

(3) سورة الإخلاص: الآية 1.

الموارد الأخرى فإنّ هذه الكلمة تكون مستخدَمة كوصف وتكون من جملة الأسماء.

ونجد في تعابيرِ الشيخ الأكبر استخداماً لها بكلا المعنيين. وبعده وقع الاختلاف في الرأي بين أهل المعرفة حول هذا التعبير. وكمثالٍ على ذلك يَعتقدُ أمثالُ الجندي أن اسم (الله) ليس له إلّا معنًى وصفيٌّ ولا يوجد شيء بمعنى اسم (الله الذاتي). ومن جهة أخرى يرى الكاشاني كلا الاستعمالين. وقد تأثر به المحقق القيصري، وأشار إلى كلا الاستعمالين:

«ذكر الشيخ اسم (الله) لأنه اسم للذات من حيث هي هي باعتبارٍ، واسمُها من حيث إحاطتها لجميع الأسماء والصفات باعتبارٍ آخر، وهو اتصافها بالمرتبة الإلهيّة، وهو أعظم الأسماء وأشرفها»[1].

«اعلم أنّ (الإله) اسمُ الذاتِ من حيث هي هي مع قطع النظر عن الأسماء والصفات باعتبارٍ، واسمُ الذاتِ مع جميع الأسماء والصفات باعتبارٍ آخر»[2].

مقايسة اسم (الله) والتعيّن الأول:

إنّ السؤال المهم الذي يتولّد في الأذهان حول الاسم الجامع (الله) هو عن الفرق بين هذا الاسم بعنوان كونه على رأس سلسلة الأسماء وبين التعيّن الأول؟

والجواب أنّنا في مرتبة التعيّن الثاني، ولا سيما في مرتبة الاسم الجامع (الله)، نواجه اسمًا أو صفةً خاصة أي الألوهية، وسائر

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 292؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 48.

(2) المصدر نفسه، ص 579؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 173.

الأسماء مندمجة فيه. ووصف الألوهية إشارة إلى التعيّن الإيجادي أو والمبدئية كما نُقِل عن القونوي أنّ هذا الوصف يتشكل بعد ظهور التعيّن الثاني، وأمّا في التعيّن الأول فلا وجود لاسم ولا لوصف إلّا الأحدية فهي التي لها الغلبة، بل حتّى اسم الألوهية المشير إلى التعيّن الإيجادي يكون مندمجًا ومستهلَكًا في الوحدة الحقيقية للتعيّن الأول.

النكاح الأسمائي:

المسألة المهمة الأخرى التي لا بد لنا من بحثها في الاسم الجامع (الله) ترتبط بكيفية حدوث التفصيلات والأسماء الجزئية.

يعتقد أهل المعرفة في هذا المجال أنَّ لكلٍّ واحد من الأسماء الجزئية تركيبًا خاصًّا يحوي على سهم خاص ومتفاوت من مختلف الأسماء. وكمثال قد يكون في الاسم الجزئي سهمُ (المريد) أكثرَ من سهم (العليم) في تكوين ذلك الاسم و...إلخ. وهذه الحقيقة، أي تركيب الأسماء بنسب مختلفة لتشكيل اسم جزئي، هي التي يطلق عليه (النكاح الأسمائي)، وقد تعرّضت المصادر العرفانية الأولى للنكاح الأسمائي ببحث تفصيلي:

«ويتولّد أيضًا من اجتماعِ الأسماءِ بعضِها مع بعضٍ سواءٌ كانت متقابلةً أو غير متقابلة، أسماءٌ غير متناهية ولكلٍّ منها مظهرٌ في الوجود العلمي والعيني»[1].

«إنّ النكاح هو الاجتماع الحاصل للأسماء بالتوجه الإلهي الذاتي لإبراز الكون»[2].

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 46؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 15.

(2) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 380؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 160.

وبملاحظة ما تقدّم إلى الآن في مقام الأسماء نصل إلى أنّ الاسم الجامع (الله) هو على رأس سلسلة التعيّن الثاني، وبعد ذلك تأتي الأسماء الذاتية وبعدها الأسماء السبعة الكلية من اسم (الله)، والأسماء السبعة الكلية هي منشأ أسماءِ الصفاتِ والأفعال، وختامًا بتناكح هذه الأسماء تأتي الأسماء الجزئية غير المتناهية والتي نصل إليها جميعها من خلال تحليل الاسم الجامع (الله).

أسامي التعيّن الثاني

كما في التعيّن الأول، أطلق العرفاء على هذا المقام أسماءً متعددة، كالتعيّن الثاني، التجلي الثاني، الحضرة العلميّة، مقام الواحدية. كما نجد أسماءً أخرى في المصنّفات العرفانية نحو: مرتبة الألوهية، عالَم المعاني، حضرة الارتسام، المرتبة الثانية، قاب قوسين، ونذكر هنا شاهدًا من النصوص على كل واحد منها.

1 ـ مرتبة الألوهية

يذكر الجامي عند بيانه وجهَ تسمية التعيّن الثاني بهذا الاسم التالي: «فباعتبار أنّه أصلُ ظهور التعيّنات، ومنشؤها، ومنشأُ جميع الكمالاتِ المضافةِ إلى كل واحد منها، وقبلةُ توجّهاتِها، ومرجعُها، سمّي بمرتبة الألوهية»[1].

2 ـ عالَم المعاني

وتشير العبارة التالية إلى الوجه في إطلاق هذا الاسم على التعيّن

---

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 39؛ **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 203؛ والكتاب نفسه، الطبعة الحجرية ص 75، نقلًا عن: **منتهى المدرك**، مصدر سابق، ص 17.

الثاني: «باعتبار تحقق جميع المعاني الكلية والجزئية وتميّزها فيه سمّي عالَم المعاني»[1].

3 ـ حضرة الارتسام

يشير الجامي في العبارة الآتية إلى وجه إطلاق هذا الاسم على التعيّن الثاني: «باعتبارِ ارتسامِ الكثرةِ النسبيةِ المنسوبةِ إلى الأسماءِ الإلهيةِ والكثرةِ الحقيقيةِ المضافةِ إلى الكونِ وحقائقِه فيه، سُمِّيَ حضرة الارتسام»[2].

4 ـ المرتبة الثانية

«وباعتبار أنه صورة التعيّن الأول الذي هو أولُ مرتبةٍ للذات الأقدس سُمّي المرتبة الثانية»[3].

5 و6 ـ الواحدية ومقام الجمع

«إذا أُخِذَتْ بشرطِ شيءٍ فإمّا أن يؤخذَ بشرطِ جميعِ الأشياءِ اللازمةِ لها كلّيِّها وجزئيِّها المسمّاةِ بالأسماءِ والصفاتِ، فهي المرتبة الإلهية المسمّاة عندهم الواحديةِ ومقامِ الجمع»[4].

المقام الثالث: الأعيان الثابتة

لموضوع الأعيان الثابتة أهميّته بلحاظات متعدّدة. يرى بعضُهم أنّ هذا من أهمِّ إبداعات الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. وهذا

---

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 40.

(4) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 22؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 11.

البحث ـ وخلافًا لمبحث الأسماء الذي كان موردًا للبحث قَبْلَ محيي الدين ـ لم يكن موردًا للبحث قبل ابن عربي إلّا بنحوٍ محدود. الأعيان الثابتة هي صور الماهيّات والكثرة التفصيلية التي تكون معلومة للحق في التعيّن الثاني.وبعبارة أخرى: الصورُ العلميةُ للحق تعالى في التعيّن الثاني، والتي هي بنحوِ المعلومات التفصيلية، ليست سوى هذه الماهيات، وهي التي يطلق عليها الأعيان الثابتة. فالأعيان الثابتة هي كافة الأمور التي نذكرها بأسمائها الماهوية؛ كالعقل الأول، النَّفْس الكلية، الفلك، الملك، الإنسان، الحصان، الحجر وغير ذلك. وعلم الحق تعالى بهذه الأمور علمٌ سابق وإيجادُها يتحقق بواسطة هذا العلم السابق.

الأعيان الثابتة والأسماء

من المباحث المهمة جدًّا في هذا المجال البحثُ عن كيفية إيجاد هذه الأعيان الثابتة وعن حقيقة نسبتِها إلى الأسماء الإلهية في التعيّن الثاني.

الأعيان الثابتة هي في الحقيقة صورُ الأسماء الإلهية ومظاهرُها؛ بمعنى أنّ لكلِّ اسم مظهره الخاص ويتحقّق في شكل هذا المظهر. وهذا المظهر هو العين الثابتة نفسُها أو الماهية الخاصة المرتبطة بهذا الاسم. وعليه، يمكن القول إنّ ارتباط الأسماء بالأعيان هو من نوع ارتباط الظاهر بالمظهِر؛ بمعنى أنّ الاسم (الذات بإضافةِ صفةٍ خاصة) يقترنُ به على الدوام تعيّنٌ خاصٌّ. وهذا التعيّن مع التعيّن أو النسبة الخاصة هو بمعنى التقارن مع نوع من المحدودية والتحدّد. والتحدُّدُ مستلزمٌ وجودَ حدٍّ، وهذا الحدُّ هو ما يُطلِق عليه أهل المعرفة العينَ الثابتة.

ولأجل توضيح الموضوع نُرجع القارئ إلى بحثٍ فلسفي لعله يُوجبُ جلاءَ الصورة في هذا المبحث.

إنّ نوع ارتباط الأعيان الثابتة بالأسماء هو بشكل دقيق كالارتباط في الفلسفة الصدرائية بين الوجود والماهية. ففي هذا النظام الفلسفي الصدرائي، الأصالةُ للوجودِ والماهيةُ حدُّ الوجود. وبعبارة أخرى: لمّا كان لدينا وجودٌ متعيّن، فمن التعيّن نصل إلى التحدد ومن التحدد إلى الحدّ وهذا الحدّ هو الماهية. وبهذا يظهر أن تعيّنَ ماهيةِ أيِّ شيءٍ ليست وراء الوجود ولا موطن مستقل لها، بل الوجودُ المتحدّدُ نفسُه يحتوي، وبشكل طبيعي، على الحدّ في نفسه ولنفسه[1]. ولذا يقال إنّ الماهيةَ موجودةٌ بالوجود؛ أي أنّ الماهيةَ موجودةٌ بالحيثية التقييديّة للوجود، والمراد منها الحيثيّة التقييديّة النفاديّة.

هذا النوع من الارتباط هو المدَّعى في بحث الأسماء والأعيان الثابتة. أي بوجود الأسماء التي هي متحددة نفسِه، يكون التحدد (الأعيان الثابتة) موجودًا. وبعبارة أخرى: الأعيان الثابتة موجودةٌ بواسطة الحيثيّة التقييديّة النفاديّة للأسماء. ومتى ما كانت الأسماء متَّحِدةً مع الأعيان بهذا النحو من الاتّحاد (اتحاد الظاهر والمظهِر)، وكانا بلحاظٍ وجوديٍّ ورتبيٍّ موجودين بوجودٍ واحدٍ، وكان تكثُّرُهما بلحاظٍ عقليٍّ فقط، أي أحدهما ظَاهرَ والآخر مُظهِر، يمكن الوصول، وبسهولة، إلى النتيجة الآتية: إنّ الحق تعالى بالكثرات الأسمائية في التعيّن الثاني هو عين علمه بالأعيان الثابتة في ذلك الموطن نفسِه أيضًا.

---

(1) وبعبارة أخرى: حيث كان الوجود متحدّدًا، فللتحدّد نفسه نفاد، وهذا النفاد ليس وراء التحدّد. وبتحليل فلسفي يقال إنه ليس للماهية موطن مستقل عن الوجود، بل إنك تجد الماهية في موطن الوجود الأصيل نفسه. نعم، هذا لا يعني كون الماهية أمرًا موهومًا، بل للماهية حقيقة نفس أمرية، ونفس الأمر هذا بمعنى أن الوجود بنحو تنتزع منه الماهية.

وبملاحظة ما تقدّم في هذا البحث وما في الأبحاث السابقة، يمكننا، بوضوح، أن نصل إلى أنّ المستخدَم في العرفان النظري ثلاثُ حيثيات تقييديّة (الاندماجيّة، الشأنية، والنفادية). فالأسماءُ في مقام الذات موجودةٌ بنحوِ الحيثيةِ التقييدية الاندماجية؛ والكثراتُ الوجوديةُ للعالَم نسبتُها إلى الحقِّ هي بالحيثية التقييدية الشأنية؛ وحيثيةُ الأعيان الثابتة بالنسبة إلى الأسماء هي الحيثيّة التقييديّة النفاديّة.

إلى هنا نكون قد عالجنا ساحةَ التعيّن الثاني، ولكنَّ بحثًا مشابهًا لهذا تعرضوا له في ساحة التعيّنات الخَلقية. وذلك لأنّ التعيّنات الخلقية هي أسماءٌ كونية (في مقابل الأسماء الإلهية في التعيّن الثاني). فكما إنّ الأسماء الإلهيّة هي المحقِّقة للأعيان الثابتة فكذلك الأسماء الكونية (التعيّنات الخلقية) هي المحقِّقة للأعيان الخارجية. فكما نلحظ وجودَ مرتبتين من الأسماء (الإلهيّة والكونية) لا بد، وبنحو متناظر، من أن نلحظ وجودَ مرتبتين من الأعيان (الثابتة والخارجية)[1]. ووجود الأعيان في كلٍّ مورد هو بوجودِ الأسماءِ نفسه بنحوِ الحيثيةِ التقييدية النفادية.

وبناء عليه فاصطلاح الأعيان الثابتة يُطلق على الماهيات الموجودة في التعيّن الثاني، واصطلاح الأعيان الخارجية يطلق على الماهيات الموجودة في التعيّنات الخَلقية الخارجة عن الصقع الربوبي.

---

(1) المراد من تعبير الكون كل ما سوى الله، والمراد من التعبير بالخارج في الأعيان الخارجية أي خارج الصقع الربوبي. ولا بد من الالتفات إلى أنّ الأسماء الكونية هي أيضًا أسماء إلهية وتنسب إلى الحق تعالى، ولكن نظرًا إلى كونها خارجة عن الصقع الربوبي ـ مقابل الأسماء في التعيّن الثاني التي تقع في الصقع الربوبي ـ يطلق عليها الأسماء الكونية، والتي تظهر في عالم الأرواح، عالم المثال، وعالم المادة.

ويعلمُ القارئُ المطَّلِعُ على الفلسفة الإسلامية أنّ ما يُذكر في الفلسفة بعنوان (الصورة الأخيرة للشيء)، أو شيئية الشيء، أو تمام حقيقة الماهية بواسطة ذلك الشيء، معادلٌ لما يُعبَّرُ عنه في الاصطلاح العرفاني بالاسم الكوني أو الاسم الخارج عن الصقع الربوبي.

«إنّ للأسماء الإلهية صورًا معقولةً في علمه تعالى لأنه عالمٌ بذاته لذاته وأسمائه وصفاته. وتلك الصور العلمية من حيث إنها عينُ الذات المتجلية بتعيُّنٍ خاصٍّ ونسبةٍ معينةٍ هي المسماة بالأعيان الثابتة[1]، سواء كانت كلية أو جزئية، في اصطلاح أهل الله. وتُسمَّى كلياتها بالماهيات والحقايق وجزئياتها بالهويات[2] عند أهل النظر. فالماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعيِّنة في الحضرة العلمية تعينًا أوليًّا»[3].

«كلُّ واحدٍ من الأقسام الأسمائية يستدعي مظهرًا به تظهرُ أحكامُها وهو الأعيان»[4].

---

(1) العين الثابتة الكلية كالإنسان والعين الثابتة الجزئية كزيد، وهي جميعها موجودة في الصقع الربوبي بنحو العلم السابق. ويذكر أهل المعرفة أن الأعيان الثابتة هي الماهيات نفسها؛ سواء أكانت ماهيات كلية أم جزئية، وأحيانًا يذكر بعض الفلاسفة كشيخ الإشراق تعبيرًا فنيًّا فيطلق على الماهيات الكلية الماهيات وعلى الماهيات الجزئية الهويات.

(2) نعم، في الاصطلاح الفلسفي الأخير لا تشير هذه الاصطلاحات إلى التمايز بين الماهية الكلية والجزئية، بل فقط تذكر عنوانهما.

(3) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 61؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 18.

(4) المصدر نفسه، ص 47؛ الطبعة الحجرية، ص 15، والتعبير المذكور أعلاه مطلق؛ أي أن عبارة الأسماء تشمل الأسماء الإلهية والكونية وعبارة الأعيان تشمل الأعيان الثابتة والتعيّنات الخلقية، التي تتشكل بواسطة الأسماء الإلهية.

«لأنّ الظاهر والمظهِر في الوجود شيءٌ واحدٌ لا كثرة فيه ولا تعدد، وفي العقل يمتاز كلٌّ واحد منهما عن الآخر، كما يقول أهل النظر، بأنّ الوجود عينُ الماهية في الخارج وغيرُه في العقل»[1].

«إنّ الاسم في التحقيق هو التجلّي المظهِر عينَ الممكن الثابتةِ في العلم»[2].

علّة التسمية بالأعيان الثابتة؛ مسألة الثبوت

لماذا أُطلق على الأعيان الثابتة أنّها ثابتة وما هو وجه ثبوتِها تحديدًا؟

في مقام الإجابة عن هذا السؤال نقول: استعار ابن عربي تعبيرَ المعتزلة عن مرحلة الثبوت التي يرونها واسطةً بين الوجود والعدم، ليُطلق على الصور العلميّة للحق تعالى في التعيّن الثاني صفةَ (الثابتة). نعم، لا يتبنّى ابن عربي إطلاقًا المقولة المشهورة المنسوبة إلى المعتزلة في هذا الباب[3]. ولكن ثمّة جهات مشتركة بين حالة الأعيان الثابتة بلحاظ المعرفة الوجودية وبين نظرية الثبوت في إلهيّات المعتزلة، وهذه الجهات المشتركة هي التي تبرر هذه التسمية. فابن عربي يذكر مرارًا في مصنّفاته أنّ هذه الأعيان الثابتة لا موجودة ولا معدومة. وهذا هو التعبير نفسه الذي يستخدمه المعتزلة في قولهم إنّ حالةَ الثبوت هي الحالة التي ليس فيها وجود ولا عدم. ولكنّ المراد من عدم الوجود في اصطلاح ابن عربي، وكما هو المعروف في لغة

---

(1) المصدر نفسه ص 117؛ الطبعة الحجرية، ص 37.

(2) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص 72. ولمزيد تفصيل انظر: **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 42.

(3) قد يفسر ابن عربي أحيانًا نظرية المعتزلة بنظريته التي يتبناها: (**الفتوحات المكيّة**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، مصدر سابق، ج 2، ص 232؛ ج 4، ص 211).

العرفان النظري بشكل عام، عدمُ الوجود في الخارج لا العدم. (فنفي معدومية الأعيان يشير إلى هذا المعنى)؛ أي أنّ الأعيان الثابتة لا وجود لها خارج الصقع الربوبيّ. وبناءً عليه فالمراد من الثبوت في هذا الاصطلاح، معنى الوجود العلمي في الصقع الربوبي. فالأعيان الثابتة ثابتة بمعنى أنّ لها وجودًا علميًّا للحق تعالى في موطن التعيّن الثاني.

وما يلفت النظر ها هنا هو الإشارة إلى تفسير أهل المعرفة الآيةَ الكريمة: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1]. فالسؤال الذي يُورده أهلُ المعرفة في فهم هذه الآية هو عن الشيء في هذه الآية الذي كان سابقًا على كلمة (كن) وكان متعلّقًا للخطاب بها فما هو هذا الشيء؟ فقبل الإيجاد لا وجودَ في الخارج حتّى يقال إنّه الشيء وإنّه المخاطَب بخطاب (كن)؟

يعتقد العرفاء أنّ هذا الشيء الذي يقع في مرتبة سابقة على مرتبة (كن) هو الأعيان الثابتة في التعيّن الثاني وشيئية هذا الشيء شيئية ثبوتية. ويذكر هؤلاء أنّ لدينا نوعين من الشيئية: وجودية وثبوتية؛ والمراد من الأولى وجود الشيء في الخارج، وهو الأمر الذي يتحقّق بلحاظٍ رتبيٍّ بعد كلمة (كن) الوجودية، وأمّا المراد من الشيئية الثبوتية فهو الوجود العلمي في التعيّن الثاني المتقدم على (كن):

«أمّا تسميته تعالى: كلّ ممكن قبل وجوده شيئًا في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2]، فلا تقتضي الوجود، بل الثبوت في علم الله المصحِّح للخطاب معه، وهو نوعٌ من الوجود... فليس هذا ما يقوله المعتزلة بأنّ الممكنات المعدومة

(1) سورة النحل: الآية 40.

(2) سورة النحل: الآية 40.

ثابتة في أنفسها من غير الوجود، فإنه باطل قطعًا؛ إذ لا واسطة بين الوجود والعدم»[1].

«إنّ الوجود العيني يساوق شيئية الوجود والوجود العلمي يساوق شيئية الثبوت»[2].

«الماهيّات كلها وجودات خاصة علمية، لأنّها ليست ثابتة في الخارج منفكّة عن الوجود الخارجي ليلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم كما ذهبت إليه المعتزلة، لأن قولنا: الشيء إما أن يكون ثابتًا في الخارج وإما أن لا يكون، بديهي. والثابت في الخارج هو الموجود فيه بالضرورة وغير الثابت هو المعدوم،... فهي ثابتة في علمه»[3].

بيان الذات في العرفان

إنّ ما يهم الباحث في الفلسفة الإسلامية معرفةُ أنّ ما هو موجود في الخارج عيانًا هل هو الماهية (الذات) أو الوجود؟ وبعبارة أخرى: إنّ ما له العينية والخارجية مما هو في الخارج هل هو الكثرات والذوات (الماهيات) التي لها دور في الذهن أيضًا، أم وجود هذه الكثرات والذوات؟

من المعلوم أنّ الفلاسفة انقسموا في هذا المجال إلى طائفتين. فبعضهم، وهم الذين يصحّ أن نطلق عليهم أصحاب النزعة للذات،

---

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 79 ـ 80؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 27.

(2) المصدر نفسه، ص 173؛ الطبعة الحجرية، ص 61.

(3) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 66؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 21.

يعتقدون بأنّ هذه الكثرات والماهيات هي التي لها الأولية وهي الملاحَظَة في الواقع الخارجي. وبعضهم، وهم أصحاب النزعة للوجود، قالوا إنّ الكثرة ليست حقيقية بل الوجود هو وحده الحقيقة العينية الخارجية. وعليه، فكلتا الطائفتين تبنّت مقولة عدم إمكان الجمع بين النزعة الذاتية والنزعة الوجودية.

وبملاحظة هذا ونظرًا إلى تبنّي العرفاء مقولةَ الحقيقة الواحدة الشاملة بعنوان كونها الوجود المطلق وأنّها فقط هي الموجود في الخارج، توهّم بعضهم أنّ العرفاء من أصحاب نظرية الوجود، ولذا كانت الكثرة الماهوية أمرًا وهميًّا ليس له ما بإزاء في الخارج.

ولكن البحث المعمق يوصلنا إلى أنّ ما سعى إليه النظام العرفاني لابن عربي هو حفظ وحدة الوجود وأصالته في عين استحضارِ بيانٍ صحيحٍ لتبديل هذه الوحدة إلى كثرات أو حتّى كثرات ماهوية أو ما عُبِّر عنه بالنزعة الذاتية.

وبعبارة أخرى: الذات في هذا النظام العرفاني لها نفس الأمر وهو الحيثيّة التقييديّة النفاديّة نفسها. وهي في الوقت نفسه لها نحوٌ من الخارجية، وهي لا توجب إشكالًا في الوحدة التي هي أساس. فالكثرة، طبقًا لهذه النظرية، لا تمنع من الوحدة؛ فالكثرة الماهوية تنشأ من الأسماء ومرجع الأسماء إلى الوحدة. وبهذا يظهر أنّه في هذا النظام العرفاني للذات طريقٌ حتّى في التعيّن الثاني. وفي بعض النظم العرفانية المشابِهة، مع قبولها الكثرة في الجملة، لم تصل إلى بيانٍ دقيق لذلك.

ويذكر توشي هيكو إيزوتسو في أبحاثه تصويرًا دقيقًا لكيفية بيان النزعة الذاتية في مدرسة ابن عربي مع حفظ وحدة الوجود الأساس[1].

---

(1) انظر: **صوفيسم وتائوئيسم**، مصدر سابق، ص 375 ـ 397 و523 ـ 525.

وما بيَّنه صدر المتألهين عن أصالة الوجود هو بهذا النحو بالدقة. فما ذكره في المباحث الفلسفية من القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وبيان هذه النظريّة من خلال التمسك بالحيثيّة التقييديّة النفاديّة، إذا أُضيفَ إليه أنّ شيئية الشيء هي بفصله الأخير، والفصل الأخير، طبقًا لرأي ملّا صدرا هو نحوُ وجودِ الشيء، هذا كلّه يوفّر أرضيةً لتفسير الذات وتحليلها في النظام الفلسفي لصدر المتألّهين المبني على أصالة الوجود. وهذه هي مهارة العارف والفيلسوف المُسلِم الذي يتمكّن وبنحوٍ جيد من الجمعِ بين الأمرين، وبيانِ أنّ الماهيات ليست من صنع الذهن فقط وأنّها ليست بنحوٍ لا يكون لها ما بإزاء في الخارج.

وبناء عليه، فمن وجهة نظام معرفة الوجود، للماهياتِ والأعيانِ الثابتةِ مكانُها والأمر نفسه الخاص بها. وهذه الأعيان تأتي في مرحلةٍ لاحقةٍ بصورةِ الأعيان الخارجية، وبهذا نصل إلى تصويرٍ صحيح لكيفية تبديل الوجود إلى ماهيات او انتزاع الماهيات من الوجود.

جهة الوجوب وجهة الإمكان

في التعيّن الثاني جهتان: أسمائيّة وأعيانيّة. أمّا الجهة الأعيانيّة فهي جهة الكثرات الماهوية والإمكانيّة، وأمّا الجهة الأسمائية فهي الجهة الوجوبية. وبعبارة أخرى: جهة الأسماء ناظرةٌ إلى جانب الحق تعالى (الحقّانية)، وجهة الأعيان ناظرة إلى جانب الخلق (الخَلْقيَّة). وفي التعيّن الثاني كلا الجهتين، أي الحقانية والخلقية، مرتبطتان إحداهما بالأخرى. ويُطلَق في مصادر العرفان النظري الأولى على جهة الحقانية (حضرة الوجود) أو (حضرة الوجوب)[1]، وعلى جهة

(1) لأن الوجوب لازم للوجود، فمن باب تسمية الشيء باسم لازمه اطلق على حضرة الوجود حضرة الوجوب.

الخلقية (حضرة العلم) أو (حضرة الإمكان). والتعبير بحضرة العلم من باب أنّ الأعيان الثابتة هي علم الحق تعالى، والتعبير بحضرة الإمكان من باب أنّ الاعيان الثابتة هي حقائق الممكنات التي لا بد من أن توجد في التعيّنات الخلقية. ففي هذا المقام اجتمع الوجوب والإمكان. وبهذا التحليل يظهر لنا كيفية ظهور الممكن من الواجب:

«كل أمرٍ يظهر في مراتب التفصيل، فإنّه لا بد أن يكون ظاهرًا بين أصلين في إحدى النكاحات الخمس... فالأصلان الأولان: حضرة الوجوب والإمكان أو قل حضرة الأسماء والأعيان»[1].

«ثمّ تَعَيَّنَ منه في هذه الرتبة الثانية من حقائقِه حضرةُ الوجود المسمى حضرةَ الوجوب... ومن شأنها الوحدةُ الحقيقةُ والكثرةُ النسبية، فلانتسابِ الوحدةِ الحقيقيةِ إليها اختصَّ بما يُنسَبُ إليه الفعلُ والتأثيرُ، فانتسبت جميعُ الأسماء الإلهية إليها. ثمّ تَمَيَّزَ في مقابلتِها في هذه المرتبة الثانية حضرةُ العلم المسماة حضرة الإمكان ـ تسميةً بوصفِ ما فيها ـ، ومن شأنِها، من حيث احتواؤها على الحقائق، الكثرةُ الحقيقيةُ والوحدةُ النسبيةُ المجموعية»[2].

ويرى الفناري أنّ في التعيّن الثاني أربعَة لحاظات: الوحدة الحقيقية، والوحدة النسبية، والكثرة الحقيقية، والكثرة النسبية. وللأسماء الإلهية في هذا المقام لحاظا الوحدة الحقيقية والكثرة النسبية، وللأعيان الثابتة لحاظا الوحدة النسبية والكثرة الحقيقية. فالماهيات والأعيان لمَّا كانت مثارًا للكثرة كان لحاظُ الكثرةِ الحقيقيةِ في مورِدِها صادقًا، كما يمكن، من جهةٍ أخرى النظرُ إلى مجموع

(1) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص 248.

(2) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 490؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 230.

العالَم بكافّة كثراته بعنوان كونِه حقيقةً واحدة. وهذا هو عينُ لحاظِ الوحدة النسبية المجموعية.

كما إنّه من ناحية الوجود ثمة لحاظان: فالوجود، لأنّه موطن الوحدة والتوحد كان الملاحَظ فيه الوحدة الحقيقية، ففي الأسماء جهةُ وحدةِ الوجود ولها الغلبة على الكثرة وهي ترجع جميعًا إلى ذاتٍ واحدة، ولذا يذكر الفناري، تبعًا منه للفرغاني، أنها كثرة نسبية: «وهذه الحيثيات المشار إليها هي أحكام الوجوب. ولما كان في مقابَلَةِ كلّ تأثير قابلٌ له متأثرٌ، سُمِّيَتْ تلك القابليات أحكام الإمكان»[1].

ويعتقد الجامي أنّ كافة الحيثيات: القابلية، الفاعلية، الأسمائية، والأعيانية، والتي تقع في التعيّن الثاني مقابل هاتين الجهتين (الوجوب والإمكان) موجودةٌ في التعيّن الأول بنحوٍ اندماجي. ثمّ يقوم بتقسيم كلا الجهتين في التعيّن الثاني إلى قسمين؛ فهو يرى أنّ في التعيّن الثاني بلحاظِ أسمائي جهتين: الأولى الاسم الجامع (الله) الذي هو أَحَدِيُّ جميع الأسماء، والآخر تفصيلُ اسم (الله) ومرتبة الألوهية وهو الأسماء نفسُها. وهذان الاثنان هما اللذان يشكّلان جهةَ الوجوب في التعيّن الثاني. فبلحاظ الأعيان الثابتة لدينا جهتان أيضًا: الأولى أحديةُ تمامِ الأعيان الثابتة وهي مرتبة الإمكان وفي هذه المرتبة ننظر إلى كافة الأعيان بلحاظِ مجموعيٍّ ونُطلِقُ عليها تسمية العالَم أو (ما سوى)، أي أن مجموع العالَم بكافة كثراته الماهوية ننظُرُ إليه بعنوانِ كونِه حقيقةً واحدةً؛ والآخر تفصيلها عندما ننظر إلى صورة الأعيان الثابتة الخاصة:

«أولًا؛ مرتبة اللّاتعيّنِ، وعدمِ الانحصارِ، والإطلاقِ من كل قيد

(1) **كتاب الفكوك**، مصدر سابق، ص 242.

واعتبار... المرتبة الثانية؛ تَعيُّنه بالتعيّن الجامع لجميع التعيّنات الفعلية الوجوبية الإلهية (الأسماء) وجميع التعيّنات الانفعالية الإمكانية الكونية (الأعيان)، وهذه المرتبة المسماة بالتعيّن الأول لأنها أوّل تعيّنات حقيقة الوجود وفوق مرتبةِ اللّاتعين لا غير[1]. المرتبة الثالثة؛ أحديّةُ جمعِ جميع التعيّنات الفعلية المؤثِّرة وهي مرتبة الألوهية. المرتبة الرابعة تفصيلُ مرتبةِ الألوهية، وهي مرتبة الأسماء وحضرة الأسماء. واعتبار هاتين المرتبتين (أي المرتبتين الأخيرتين الثالثة والرابعة) من حيثية ظاهر الوجود الذي يكون الوجوب وصفه الخاص به. ومرتبةٌ خامسةٌ؛ هي أحدية جمع جميع التعيّنات الانفعالية التي من شأنها التأثر والانفعال، وهذه هي المرتبة الكونية الإمكانية[2]. المرتبة السادسة؛ تفصيلُ المرتبة الكونية الإمكانية التي هي مرتبة العالم[3]، وعروض هاتين المرتبتين في ظاهر العلم والإمكان من لوازمه، وهو تجلّيه على نفس صورة الحقائق وأعيان الممكنات»[4].

علم الحق تعالى بالأعيان الثابتة؛ مقايسة بين نظريّة المشائين ونظريّة أهل المعرفة

ذكرنا أنّ الفلسفة المشائيّة ترى أنّ كافة الأشياءِ مرتسمةٌ في العلم العنائي للحق، وهذا العلم نفسه موجبٌ لإيجادها. وبيان ذلك

---

(1) طبقًا لهذا السياق لا بد من أن يكون التعيّن الثاني هو المرتبة الثالثة. ولكن الجامي يجعل من المرتبة الثالثة، الرابعة والخامسة والسادسة من التعيّن الثاني.

(2) في هذه المرتبة تظهر كافة الأعيان الثابتة بصورة واحد كلي. ويعبّر بعضهم عن هذه المرتبة باصطلاح العين الثابتة الكلية للعالم.

(3) هذه المرتبة هي المرتبة التي يكون النظر فيها إلى كل عين من الأعيان بطور مستقل وتفصيلي.

(4) **لوايح در عرفان وتصوف**، مصدر سابق، اللّايحة 22، ص 44 ـ 47.

من هذا العلم يرجع إلى البيان التالي: حيث كان واجب الوجود، بعنوان كونِه علةَ العلل، عالمًا بذاته، ولازمُ العلمِ بالعلةِ العلمُ بالمعلولات أيضًا، فالحق تعالى عالمٌ بجميع الأشياء. ومن جهة أخرى، قلنا إن هوية التعيّن الثاني ليست شيئًا سوى نسبةٍ علميةٍ تفصيليةٍ تتحقق في قالبِ صورٍ معلومةٍ باسم الأعيان الثابتة. ولو أردنا، بنحوٍ متناظرٍ، أن نقوم بالبحث عن نظرية المشاء في أفق العرفان النظري؛ فإن التعيّن الثاني سوف يكون أفضل خيار نختاره. بمعنى أنّ هذه هي المرتبة التي يعلم الله (عز وجل) فيها بالأعيان والماهيّات قبل الإيجاد. ولذا يُطلَق على التعيّن الثاني في الاصطلاح العرفاني (عالَم المعاني) أو (حضرة الارتسام).

نعم، لا ينبغي أن نغفل عن أنّه في التعيّن الثاني يتحقّقُ العلمُ بالماهيات والعلمُ بالأسماء؛ وإن لم يكونا مستقلّين عن بعضهما، ولكن لا بد من القول إنّ الحديث في هذه المرتبة هو عن علمين؛ لأنّ العرفاء، وفي صدد الإجابة عن السؤال حول كيفية ظهور الحق تعالى، من حيث جهته، الحقانية بصورةٍ خَلقية، يرون أنّ بيان كيفية العلم قبل الإيجاد يشكّل جزءَ حلٍّ للمسألة. وما ينبغي أن نجيب عنه وراء ذلك هو السؤال عن كيفية تنزّل الحق تعالى، في ظاهرة التنزّل بالمراتب، من الجهة الحقانية والوجودية إلى الماهيات والجهات الإمكانية. ويؤكّد العرفاء، بملاحظة هذا الأمر المهمّ، على أن مثل هذه الظاهرة مستلزمةٌ أمرًا يعمل كجسر وجوديٍّ ويصلُ بجهة الحقانية إلى مستوى الماهيات. وهذا الجسر، بنظر العارف، هو هذه الأسماء.

وبعبارة أخرى: كلٌّ واحدة من الماهيات موجودةٌ في التعيّن الثاني بنحوٍ أتمَّ وبِطَوْرٍ متناسبٍ مع الصقع الربوبي عن طريق الأسماء. وقد ذكرنا سابقًا أنّ الماهيات والأعيان الثابتة موجودةٌ

بالحيثيّة التقيديّة النفاديّة للأسماء وأنّ كافة الأسماء موجودةٌ بالحيثيّة التقييديّة الشأنيّة للحق تعالى. ولا شك في أنّ الدقة في هذه المطالب هي التي توضح الدورَ المعرفيَّ الوجوديَّ للأسماء في ظاهرة تنزّل حضرة الحق إلى ساحة الأعيان والماهيات.

عدم وجود الأعيان الثابتة خارجًا

من أكثر العبارات استخدامًا في توصيف الحالة الوجودية للأعيان الثابتة العبارة الآتية: (الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود)؛ وظاهرُ هذا التعبير نفيُ أيِّ نوعٍ من الوجود للأعيان الثابتة، ولكنّ المراد من هذا التعبير أنّ الأعيان الثابتة لا توجد أبدًا بوجودٍ خارجي، وبعبارة أخرى: إنّ حقيقتها وهويتها الثبوتية لا تكون في الخارج؛ بل هي ثابتةٌ ومتحقّقةٌ في التعيّن الثاني؛ وإن كانت آثارها تظهر في الخارج بصورةِ أعيانٍ خارجية: «مظاهرُ الأسماء، التي هي الأعيان، ثابتةٌ في الحضرةِ العلميةِ ما شَمَّت رائحةَ الوجود الخارجي بعدُ، والموجود هو الوجود المتعيِّن على حسَبِها لا الأعيان»[1].

تقدّم سابقًا أنّ نحوَ تقرُّرِ الأعيان الثابتة ثبوتيٌّ لا وجوديٌّ. ولذا كان ثبوتُها واستقرارُها في التعيّن الثاني ذاتيًا لها. وبناء عليه، فهي لن تنتقل أبدًا من مرحلة البطون والثبوت العلمي في الحضرة العلمية إلى الخارجِ عن العلم ومرحلةِ الظاهر. فذاتيُّ الشيء لا يمكن أن ينفصلَ عنه أبدًا. غاية الأمر أنّ مظاهر الأعيان الثابتة، أي الأعيان الخارجية، تظهر في الخارج عن الصقع الربوبي. فما له الوجود والظهور هو آثار الأعيان الثابتة وأحكامها وهي الأعيان الخارجية نفسها؛ كما إنّ الوجودَ الذهنيَّ للبيتِ موجودٌ في ذهن المهندس

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 1025؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص405.

للبيت ولا ينتقل ما في الذهن إلى الخارج إطلاقًا؛ فالأمر الذهنيُّ لا ينقلب من الذهن إلى العين. نعم، أثرُه يظهر في الخارج على شكل بيت:

«كلّ حقيقة ممكنٌ وجودُها، وإن كانت، باعتبار ثبوتها في الحضرة العلمية، أزلًا وأبدًا ما شمت رائحةَ الوجود؛ لكن، باعتبار مظاهرها الخارجية كلّها، موجودةٌ فيه وليس شيءٌ منها باقيًا في العلم بحيث لم توجد بعدُ لأنّها، بلسان استعداداتها، طالبةٌ للوجود العيني، فلو لم يعطِ الواهبُ الجوادُ وجودَها لم يكن الجوادُ جوادًا»[1].

يذكر صاحب الفصوص في الفص الإدريسي الآتي: «الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود»، أي أنّ الأعيان الثابتة، والتي هي صور علميّة، لا زالت على عدمها ولم تصل رائحة الوجود الخارجي لمهامِّها. ومعنى هذا الكلام أنّ الأعيان الثابتة عند إفاضة الوجود عليها تبقى ثابتة ومستقرة في بطونها، ولا تظهر بأيِّ وجه من الوجوه؛ لأنّ البطون والخفاء ذاتيٌّ لها، وذاتيُّ الشيء لا ينفصل عن الشيء. فما يظهر من الأعيان الثابتة هو أحكامُها وآثارها في الأعيان التي تظهر بوجود الحق أو في وجوده، لا ذات هذه الأعيان»[2].

نعم، المراد من كون هذه الأعيان ثابتةً في العدم هو أنّها، قبل أن يتحقّق الوجود الخارجي، كانت معدومةً بالعدم الخارجي؛ وإن كان لها في عينِ الحال ثبوتٌ علمي. وكمثال على ذلك: الشيءُ المتحقّقُ في ذهنِ الإنسان قبل أن يتحقّق في الخارج، ثابتٌ في

---

(1) المصدر نفسه، ص 63؛ الطبعة الحجرية، ص 19.

(2) سه رسالة در تصوف، لوامع ولوايح وشرح رباعيات در وحدت وجود، مصدر سابق، ص 63.

العدم، بمعنى أنّه ما زال معدومًا في الخارج ولكنّه ثابتٌ في الذهن:

«لأنّ الأعيانَ التي لها العدمُ الثابتةُ فيه ما شمَّت رائحةً من الموجود، فهي على حالها»[1].

«المراد من قولهم الأعيان الثابتة في العدم أو الموجودة من العدم ليس أنّ العدمَ ظرفٌ لها إذ العدمُ لا شيءٌ محضٌ؛ بل المراد أنّها، حالَ كونها ثابتة في الحضرة العلميّة، متلبّسةٌ بالعدم الخارجي موصوفةٌ به فكأنّها كانت ثابتةً في عدمها الخارجي ثمّ ألبسها الحقُّ خِلْعَةَ الوجود الخارجي إيّاها فصارت موجودة»[2].

عدم كون الأعيان الثابتة مجعولة

نقرأ في كثيرٍ من مصادر العرفان النظريّ الأولى أنّ الأعيان الثابتة ليست مجعولة؛ وهذا من جهة أنّ الجعل ومجعوليّة الأعيان الثابتة هو بمعنى إيجادها في الخارج ولمَّا كانت الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود ولا يمكن أن توجد في الخارج إطلاقًا، فبالطبع لا يتعلّق بها جعل. ونظير ذلك ما في الفلسفة أيضًا؛ إذ يعتقد الفلاسفة المشاؤون أنّ الحق تعالى عالِم بالأشياء في ذاته وهذا العلم العنائي هو الموجب لإيجاد الأشياء. وعندما يتحدّث هؤلاء عن العلم العنائي في ذات الحق لا يبحثون عن الجعل ولا عن الصور العلمية المرتسِمة في ذات المجعول. فعندما يريد الحق تعالى إيجاد الممكنات فإنّ هذه الصور العلميّة الارتساميّة يتعلّق بها خطاب (كن) وتبعًا لذلك تُجعَل التعيّنات الخلقية خارج الصقع الربوبي وتوجد. ويعتقد بعضهم أنّ الأعيان الثابتة

---

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 76.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 68؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 22.

لمّا كانت ناشئة من فيض الحق تعالى فهي بهذا الفيض نفسِه مجعولة. ولذا يمكننا استخدام تعبير الجعل حتّى في مورد التعيّن الثاني. وأمّا التعبير الأدق فهو أنّ الأعيان الثابتة لمّا كانت موجودة بوجود الأسماء الإلهيّة نفسها في التعيّن الثاني، وبالحيثيّة التقييديّة النفاديّة، وكان لهذه الأسماء مكانٌ في الصقع الربوبي، وكانت من لوازم ذات الحق، فهي لا مجعولة بلا مجعوليّة الذات. نعم، يمكن تصوير الصقع الربوبي كذهن الحق؛ بمعنى أنّ كل ما يقع في التعيّن الثاني فهو ظاهرٌ للحقّ فقط؛ أي له نسبةٌ علمية فقط إلى الحق تعالى لا نسبةً وجودية ليكون معلومًا لذاته؛ فكما إنّ ذات الحق تعالى لا تقبل الجعل، فهذه الأعيان التي لها محل في الصقع الربوبي غير مجعولة بجعل. وبعبارة أخرى: في مرتبة الأسماء في التعيّن الثاني، الإمكانُ غيرُ مطروح بعدُ وهي ما تزال في ساحة الوجوب وعدم المجعولية، فالأعيان كالأسماء لا تقبل الجعل.

ولِصَدر المتألهين الشيرازي بيانٌ آخر في هذا المجال، يقول فيه: إنّ الماهية لا تقبل الجعل في ذاتها، وهي دون أن يتعلّق بها الجعل. فليس متعلّق الجعل شيئًا سوى الوجود، ولكنّ هذا الجعل يتعلق بالماهية ثانيًا وبالعرض. فالماهية في الحقيقة لا تقبل الجعل، بل إنّ كلَّ حكم يترتب على الوجود يسري إلى الماهية أيضًا؛ فإن لم يكن الوجود مجعولًا فالماهية لن تكون مجعولة أيضًا، وإن كان الوجود مجعولًا فالماهية مجعولة تبعًا لذلك. والمراد من التبعية هنا التبعية بواسطة الحيثيّة التقييديّة.

وبناء عليه ففي مورد الماهيات الممكنة الخلقية يمكن القول إنّها مجعولة بواسطة مجعوليّة وجودها الخارجي، وأمّا في مورد الماهيات الثابتة في الصقع الربوبي فهي لا تقبل الجعل بتبع عدم قابلية الذات لأن تكون مجعولة.

وثمَّة بيانٌ آخر في هذا المجال وحاصله: أنّ ما هو موجود في الصقع الربوبي هو من اللوازم الذاتية للحق تعالى، واللازم تابع للملزوم دائمًا. وبناء عليه، فإذا كان الملزوم غير قابل للجعل، فاللوازم أيضًا لا تقبل الجعل. والمراد من اللوازم الذاتية أنّ الحق تعالى إذا كان موجودًا وعالمًا بذاته، فلازمُ علم الذات بالذات علمُها بكافة الأسماء، والصفات، والأعيان، وحيث كان الملزوم (الذات) لا يقبل الجعل فاللوازم أيضًا كذلك لا تقبل الجعل. ومن هذا البيان ندرك كيف أنّ كافة هذه الماهيات هي من اللوازم الذاتية للحقّ تعالى؛ لأنّ الذات تحوي على كافة الأسماء، والصفات، والأعيان. ففي التعيّن الأول، ودون أن يتحقّق أيُّ جعل، تكون كافة الحقائق موجودة بنحو الشؤون الذاتية والغيبية للحق. وفي التعيّن الثاني أيضًا هذه الحقائق تكون موجودة بصورة مفصّلة ولأنّ التعيّن الثاني من اللوازم الذاتية للحق فهي ليست بحاجة إلى جعل، بل إنّ ذلك الوجود الواحد السَّعِيّ يشملها جميعًا: في التعيّن الأول بنحو مندمج وفي التعيّن الثاني بصورة مفصَّلة. وفي هذا البيان تأكيدٌ على أنّ التعيّنَ الثانيَ تعيّنٌ علميّ للحق وهذا التعيّنُ العلميُّ نسبةٌ علميّةٌ ذاتيّةٌ للحق، والعلم الذاتي من اللوازم الذاتية للحق تعالى وليس بحاجة إلى جعل. وهذا العلم الذاتيّ علمٌ بالأعيان الثابتة وينتج من ذلك وجود الأعيان الثابتة في ذاته.

«إنّ الأعيان ليست مجعولة لجعل الجاعل مع أنّها فائضة من الحق بالفيض الأقدس لأنّ الجعل إنّما يتعلّق بالوجود الخارجي»[1].

«الأعيان من حيث إنّها صور علمية لا توصف بأنّها مجعولة

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 404؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 93.

لأنها حينئذ معدومة في الخارج والمجعول لا يكون إلّا موجودًا، كما لا توصف الصور العلمية والخيالية التي في أذهاننا بأنّها مجعولة ما لم توجد في الخارج»[1].

«إنّ من المتّفق عليه عند أهل الكشف وأهل النظر الصحيح من الحكماء أنّ حقائق العالم، المسمّاة عند بعضهم (الماهيات الممكنة)، غير مجعولة، وكذلك استعداداتها الكلية التي بها تقبل الفيض الوجودي من المفيض الحق سبحانه»[2].

«هي ثابتةٌ في الأزل باللّاجعل الواقع في الوجود الأحدي»[3].

لغة الاستعداد والاقتضاء في الأعيان الثابتة

أنواع لغة الاقتضاء

يعتقد أهل المعرفة أنّ لغة كلِّ شيء للطلب والاقتضاء على ثلاثة أنواع: لسان القال، لسان الحال، ولسان الاستعداد. فلسان القال هو أن يَذكر الشيء بلسانه ويطلبه؛ كالدعاء وطلب الحاجة من الحقّ تعالى بالألفاظ والكلمات. ولسان الحال هو أن لا يذكر ما يطلبه بلسانه ولكنَّ ظاهر حاله يحكي عن موضوع طلبه؛ كالفقير الذي يحكي ظاهرُه عمّا يتمنّاه بقلبه. وهذان النوعان موجودان في مرحلة التعيّنات الخلقية. ولسان الاستعداد هو لسان طلبٍ واقتضاءٍ خاصٍّ لكلِّ عين من الأعيان الثابتة المرتبطة، وكمثال: العين الثابتة للإنسان تقتضي الوجود الخارجي المقارن للإرادة والعقل. والأعيان أو

(1) المصدر نفسه، ص 64 ـ 65؛ الطبعة الحجرية، ص 20.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 116.

(3) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج 6، ص 282.

الماهيات، التي لها إمكان الاستعداد والظهور في الخارج، تطلُب الوجود الخارجي من الحقّ تعالى بلسان الاستعداد.

«القِسم الثاني وهو السؤال بلسان الحال والاستعداد، والأول كقيام الفقير بين يدي الغنى لطلب الدنيا، وسؤال الحيوان ما يحتاج إليه. لذلك قيل: لسان الحال أفصح من لسان القال... والسؤال بلسان الاستعداد، كسؤال الأسماء الإلهية ظهورَ كمالاتِها وسؤالَ الأعيان الثابتة وجوداتِها الخارجية. ولولا ذلك السؤال، ما كان يوجد موجود قط، لأن ذاته تعالى غنية عن العالمين»[1].

نعم، كلُّ ماهيّةٍ لها اقتضاء لا يمكن أن يُسلب هذا الاقتضاء منها؛ وكمثالٍ على ذلك: لا يمكن سلب الحلاوة من السكر والملوحة من الملح. والمراد من لسان الاستعداد والاقتضاء هو هذه الخصوصيّة التي تطلُبها كل ماهيّةٍ بشكل ذاتي. ففي موطن الأعيان الثابتة، لكلٍّ ماهية تحقّقها بكافّة خواصها واقتضاءاتها وأحكامها. فلا يمكن أن تكون العين الثابتة لماهيّة الإنسان متحقّقة ولا يكون معها خصوصيات العلم، الإرادة، الاختيار، والنطق. وكما إنّ الأعيان الثابتة لا تكون مجعولة فكذلك الاستعدادت لا تقبل الجعل. ولذا يعتقد أهلُ المعرفة أنّ السؤال عن السرّ في خلق الله (عز وجل) للأشياء بصورها الخاصة لا معنى له، لأنّ هذه الصور هي من الاقتضاءات والخصوصيات الثابتة في العين الثابتة، والله (عز وجل) لا يخلق الأشياء باختيار بعض خصائصها.

نعم، يبقى السؤال: أنّ الله (عز وجل) لماذا يوجِد أمرًا ثم يضفي عليه وجودًا خارجيًّا. ويشير القول المعروف لابن سينا إلى هذا الأمر:

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 420؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 101.

(ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها)؛ أي أنّ الله (عز وجل) لم يجعل المشمشة مشمشة أولًا ثمّ أعطاها خصائص المشمشية. فخواصها من لوازمها وبالتوجه الإيجادي للحق تدخل جميعها في دائرة الوجود. وهذا البحث مفيد في حلِّ مسائلَ مختلفةٍ منها مسألة إرادة الإنسان. فلا يمكن النظر إلى الإنسان دون أن يكون صاحب إرادة. فكلّ ما يقوم به الإنسان في مختلف مراحل حياته وكافّة الأعمال الحسنة والقبيحة ونتائج هذه الأعمال موجودة في العين الثابتة للفرد الإنساني. وعليه، فاقتضاءات الأعيان الثابتة واستعداداتها موجودة فيها منذ الأزل وهي في هذا نموذجٌ للحق في الخلق والإيجاد. وهذا لا يعني أنها تُفرض على الحق فرضًا، بل إنّ هذه الاقتضاءات والأعيان ناشئةٌ من ذات الحق بالنحو الذي تقدمت الإشارة إليه تفصيلًا. وببيان فلسفي هي ممّا يجب منه لا ممّا يجب عليه.

وها هنا ملاحظة وهي أنّ بعضَهم يستند إلى الكشف الإنّي، لينتقل إلى عينه الثابتة، أي ينتقل عن طريق ما يقع له إلى اقتضاءات العين الثابتة، ولكنّ جماعةً قليلة تتمكّن من الوصول بالكشف اللّمّي وبالعلم الحضوري إلى هذه الاقتضاءات. فهؤلاء، وبقوّة الكشف التي لديهم، يمكنهم رؤية عينهم الثابتة، وبهذا يطّلعون على كل ما يصدر منهم من أفعال وما يقع لهم إلى الأخير.

الاستعداد الكلي والجزئي

يطلق على الاستعداد في الأعيان الثابتة الاستعداد الكلي، والأصلي، وغير المجعول. وفي المقابل يطلق على الاستعداد في التعيّنات الخلقية: الاستعداد الجزئي، والفرعي، والمجعول. وذكرنا أنّ الأعيان الثابتة، إذ لا تقبل الجعل، فإنّ استعدادها بالطبع لا يقبل الجعل. وأمّا التعيّنات الخلقية فحيث كانت وجودات مجعولة، فاستعدادها يكون مجعولًا أيضًا.

«إنّ الاستعدادَ الغير المجعول المقارنَ لكل ماهية من حيث ما هي في علم الله أزلًا لا مدخل للوسائط فيه»[1].

«أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ سواءً كانت شيئيتُه شيئيةً ثبوتيةً أو وجوديةً، فإنّه، كما إنّ الحقَّ (سبحانه) أعطى الأشياءَ الثبوتيةَ، في مرتبةِ العلمِ، الاستعداداتِ الكليةَ الغيرَ المجعولةِ التي بها تَقْبَلُ الوجودَ، كذلك أعطى الأشياءَ الوجوديةَ في مرتبة العين الاستعداداتِ الجزئيةَ المجعولةَ التي بها تقبل الأحوالَ الوجودية... فالاستعداد الكلي ما به قَبِلْتَ مثلًا الوجودَ الحقَّ سبحانه حالَ تعيين الإرادة لك من بين الممكنات، وتوجُّهِ الحقِّ نحوكَ للإيجاد. والاستعداد الجزئي ما تَلَبَّسْتَ به بعد الوجود من الأحوال الوجودية... والكليُّ الذي به قبِلْتَ وجودَكَ ليسَ وجوديًّا؛ بل هو عبارةٌ عن حالةٍ غيبيةٍ لعينِكَ الثابتة. وما سواه من الاستعدادات الجزئية المشار إليها، فوجودية»[2].

علاقة الاستعداد الجزئي بالاستعداد الكلي

إنّ كافّة الاستعدادات الجزئيّة تندرج تحت مجموعةِ الاستعدادات الكلية وتندرج فيها. ولذا، فكافّة الاستعدادات، التي هي في الموجودات في المراحل النزوليّة إلى عالَم المادة وفي المراحل الصعودية إلى القيامة المتحقّقة بها، موجودةٌ في العين الثابتة دون استثناء. وعلم الحق تعالى بالأعيان الثابتة هو بمعنى العلم بكافة الاستعدادات في مختلف مراحل قوس النزول أو قوس الصعود، والتي تطلُبُ الظهور من الحقّ تعالى:

---

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 93؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 30.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 117 ـ 118.

«وكذلك استعداداتهم في عَرصةِ الوجود العيني إنّما تكون بموجَب استعداداتهم الغيبية الغير المجعولة في حضرة العلم الذاتي. فمهما حصلَ تجلٍّ لمتجلًّى له في حضرة الوجود العيني، فإنّما يحصل على صورةِ استعدادِ العين الثابتة الأزلية التي لهذا المتجلًّى له»[1].

نعم، هذا الأمر لا يتنافى مع إرادة الإنسان؛ لأنّ إرادة الإنسان أيضًا هي من أحوال وجودِه المندرِج تحتَ الاستعداد الكلّي غيرِ المجعول في العين الثابتة، وعلمُ الحق تعالى بالعين الثابتة علمٌ بكافة الأحوال الوجودية التي له ومنها إرادته الحرة. ولذا لا تتنافى التعاليم الدينية كحديث رسول الله (ص) مع اختيار الإنسان وحرية إرادته: **«الشقي شقي في بطن أمّه والسعيد من سعد في بطن أمه»**[2]. ولا مع الآية الكريمة: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ...﴾[3].

تبعيّة العلم للمعلوم وحكومة المحكوم على الحاكم

ورد في المصادر الأولى من العرفان النظري مكرَّرًا هذا التعبير على لسان أهل المعرفة: العلم تابع للمعلوم، والحاكم محكوم للمحكوم عليه من قِبَلِه. وهذا البحث لا مكان له في التعيّن الأول؛ إذ يتّحدُ العلمُ والعالم والمعلوم، ولكن في التعيّن الثاني إذ يتحقّق

(1) المصدر نفسه، ص 202.

(2) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 5، 9؛ **التوحيد**، مصدر سابق، ص 356. وورد في: (**بحار الأنوار**، المصدر نفسه، ج 5، ص 157) أن الإمام الكاظم (ع) لما سئل عن حديث رسول الله (ص) هذا قال: **«الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء والسعيد من علم الله وهو في بطن أمّه أنه سيعمل أعمال السعداء»**.

(3) سورة الحديد: الآية 22.

الامتياز النسبي فله مجال، وأنّ علمَ الحق تعالى تابع للمعلومات (الأعيان الثابتة). والمراد أنّ العلم لا تأثير له في المعلوم، وأنّ الحق تعالى عالمٌ بالمعلوم بالنحو الذي هو عليه؛ أي أنّ الله (عز وجل) لا يحدّد كيفيّة معلوله. وبعبارة أخرى: الحق تعالى يعلم بالأعيان الثابتة غير المجعولة في التعيّن الثاني، دون إيجاد أيّ تغيير فيها. فعلمُه تابعٌ للمعلوم؛ كعلمِنا بالحقائق التابعِ لمعلوماتنا؛ أي نعلم بها كما هي عليه وعلمنا لا تصرّف له بها ولا دخل له بها.

ويلجأ ابن عربي لبيان المضمون المذكور أعلاه إلى المثال التالي: إنّ الإنسان عندما يعلم بأنّ هذا الشيء محال، فهذا لا يعني أنّ علمه به جعله محالًا، بل هذا الشيء محال في الواقع، وعلمنا تعلق بالواقع كما هو[1].

ويذكر الأستاذ حسن زادة آملي، مثالًا آخرَ هو أنّ المهندس عندما يقوم برسم خريطةِ منزل؛ فهذا المهندس لا يمكنه أن يجعل السقف مكان الأرض أو أن يجعل الباب في السقف؛ فالسقف والباب لهما اقتضاءات والمهندس لا بد من أن يراعي هذه الاقتضاءات، ولا بد من أن يقوم برسم خريطته على أساس هذه الاقتضاءات. وبهذا، فعلم الحق تعالى، وإن كان علمًا فعليًّا لا انفعاليًّا، ولكنّه تابعٌ لاقتضاءات المعلوم:

«حكمُ الله في الأشياء على حدِّ علمِه بها وفيها، وعلمُ الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها»[2].

«إنّ العلم في المرتبة (الأحدية) عين الذات مطلقًا، فالعالم والمعلوم والعلم شيء واحد لا مغايرة فيه. وفي المرتبة (الواحدية)،

---

(1) **الفتوحات المكيّة**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، مصدر سابق، ج 4، ص 222 ـ 223.

(2) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 131.

وهي الإلهية، العلمُ إما صفةٌ حقيقيةٌ، أو نسبةٌ إضافيةٌ، أيًّا ما كان، يستدعي معلومًا ليتعلّقَ العلمُ به، والمعلومُ الذاتُ الإلهيةُ وأسماؤها وصفاتُها والأعيان. فالعلم الإلهي، من حيث مغايرته الذاتَ من وجه، تابعٌ لِما تُعطيه الذات من نفسها من الأسماء والصفات، ولِما تعطيه الأعيان من أحوالها باستعداداتها وقبولها»[1].

ويذكر ابن عربي في بيانه هذه المسألة أنّ العلم بنحوٍ عام تابعٌ للمعلوم بشكل مطلق. ويتحدَّث عن أنّ تبعيّة العلم للمعلوم ليست في العلم الانفعالي فقط، بل حتّى في العلم الفعلي هذه الخصوصية موجودة، وإن كانت تبعيّةُ العلم للمعلوم في هذين النحوين بنحوين لا بنحوٍ واحد. ويرى أنّ العلم لا تأثيرَ له في المعلوم إطلاقًا؛ بل المعلوم هو الذي يعطي العلمَ خصائصَه التي فيه. ولذا كان العلم متأخِّرًا رتبةً عن المعلوم دائمًا. ولأجل إثبات هذا المدّعى يذكرُ مثالَ المَحال، والذي تقدّمت الإشارة إليه.

ولا بد من الالتفات إلى أنّه في العلم الفعلي أيضًا لا تأثير للعلم على المعلوم، بل ما يكون معلومًا بكلِّ ما له من اقتضاءاتٍ هو السبب في إيجاده في المرحلة الأنزل؛ وإن كان رأيُ ابن عربي وسائر العرفاء على أنّ العلم ليس سببًا للإيجاد بمفرده، بل اسمُ المتكلم والقادر وتبعًا لهما اسم العليم هي الموجبة للإيجاد:

«فالعلم متأخّر عن المعلوم لأنّه تابع له، هذا تحقيقُه؛ فحضرةُ العلم على التحقيق هو المعلومات وهو بين العالم والمعلوم وليس للعلم عند المحقِّق أثرٌ في المعلوم أصلًا لأنّه متأخِّر عنه؛ فإنّك تعلم

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 814 ـ 815؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 299.

المحال محالًا ولا أثر لك فيه من حيث علمك به ولا لعلمك فيه أثر، والمحال لنفسه أعطاك العلم به أنه محال، فمن هنا تعلم أنّ العلم لا أثر له في المعلوم»[1].

يُعلم ممّا تقدّم أنّ علم الحق، وإن كان علمًا فعليًا، ولكنّه تابعٌ لاقتضاءات المعلوم والعين الثابتة، ومن جهة أخرى فإنّ حكم الحقّ وقضاءه هو أيضًا على أساس علمه السابق. ويترتّب على ذلك أنّ قضاء الحق تعالى وقدره وحكمه على الأشياء وإيجادها في الخارج يتم على أساس اقتضاءات الأعيان الثابتة وطلبها. وبهذا يمكننا الوصول إلى أنّ الحاكم (الحق تعالى) تابعٌ للمحكوم؛ بمعنى أنّ الحق تعالى مع أنّه الحاكم المطلَق بقضائه وقدره، ولكنه محكوم للمحكوم عليه من قِبَلِه، وهي هذه السنّة الإلهية التي أشارت إليها بعض التعاليم الدينية.

«(فالحاكم في التحقيق تابعٌ لعين المسألة التي يحكم فيها بما يقتضيه ذاتها...)، أي فالحاكم الذي هو الحق، في حكمه ـ في الحقيقة ـ تابعٌ للأعيان وأحوالها التي هي أعيان المسائل التي يقع الحكم فيها، فما يحكم الحاكم في القضاء والقدر إلّا بما يقتضيه ذات الأعيان وأحوالها. (فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكمٌ)... (على الحاكم أن يحكم عليه بذلك)...: (فكلُّ حاكمٍ محكومٌ عليه بما حَكم به وفيه، كان الحاكمُ من كان)»[2].

نعم، مقولةُ (إن الله محكوم) لا تأثير لها، بل هي بيانٌ معرفيٌّ

(1) **الفتوحات المكيّة**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، مصدر سابق، ج 4، ص 222 ـ 223.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 817 ـ 818؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 300.

وجودي، يعبَّر عنه في اللغة الدينية بأنّ الأعمال الإلهية لا تصدر جزافًا طبقًا للسنّة الإلهية. وفي الفلسفة الإسلامية يقال: يجب عنه، ولا يقال يجب عليه. وبالتعبير القرآني: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾[1]. ولكن هذه الـ (ينبغي) بمعنى السنّة والطريقة.

(إنّ الحق لا يعطيه إلّا ما أُعطته عينه من العلم به، وهو ما كان عليه في حال ثبوته).

وبشرح القيصري عبارة ابن عربي هذه بقوله:

«هذه الأعيان، هي التي يتعلق علم الله بها، فيدركها على ما هي عليها ولوازمها وأحكامها. وقد بينّا أن العلم في المرتبة (الأحدية) عينُ الذات مطلقًا، وفي (الواحدية)، التي هي حضرة الأسماء والصفات، نسبةٌ مغايرة للذات، فما يوجد في العلم، من حيث إنه نسبة، إلّا ما أعطته تلك الأعيان، فيكون العلم تابعًا للمعلوم بهذا الاعتبار»[2].

ويشرح الجامي ذلك بأسلوبه الخاص فيقول:

«حكم الحق تعالى على الموجودات تابعٌ لعلمه بالأعيان الثابتة التي لها، وعلمه بالأعيان الثابتة تابع للأعيان؛ بمعنى أن العلم الأزلي الألهي لا أثر له في المعلوم، بإثباتِ أمرٍ لم يكن ثابتًا، أو بنفي أمر كان ثابتًا، بل تعلَّق علمُه بالمعلوم بالوجه الذي عليه المعلوم في حد ذاته ولا تأثير لعلمه عليه ولا سراية، والأعيان الثابتةُ صورُ النِّسَبِ والشؤون الذاتية لحضرة الحق (سبحانه وتعالى). والنسبُ والشؤون

(1) سورة الأنعام: الآية 12.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق،، ص 422 ـ 423؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 102.

الذاتية لحضرة الحق مقدسة ومنزهة عن التغير والتبدل أزلًا وأبدًا. فالأعيان أيضًا ممتنعةُ التغير عما هي عليه في أنفسها؛ (لأن الأسماء الألهيّة لا تقبل التغيير) وحكم الحق عليها بمقتضى قابلياتها واستعداداتها، وإن كان طلبها من الحق والجواد (عزَّ شأنه) بلسان استعداداتها، فيعطيها بما ينبغي وما لا بد منه دون نقصانٍ أو زيادة؛ سواء كان من الدركات والشقاوة أو من الدرجات والسعادة»[1].

سرّ القدر

المراد من القدر كافة الأمور التي تقع للأشياء أو من الأشياء في هذا العالم مع لحاظ كافّة الأسباب والشروط كالزمان والمكان وغيرهما. وكمثالٍ على ذلك، اجتماعُ كافة الشروط لدى الإنسان لكي ينشغل بقراءة هذا الكتاب هو موردٌ من مواردِ قدره؛ وكذلك لو لم تصب الشجرة بآفة فأتت بثمرة صالحة في بستان فإنّ ذلك من موارد قدرها. وسرّ هذا القدر هو تلك الأعيان الثابتة واقتضاءاتها؛ لأنّه، وكما ذكرنا سابقًا، فإنَّ كلَّ ما يجري في هذا العالم يكون طبقًا للاقتضاءات الثابتة في الأعيان الثابتة من الأزل. وبناء عليه، فالقدر هو الأمور الثابتة للأشياء الخارجية طبقًا لاقتضاء الأعيان الثابتة. ولذا يُطلق على الأعيان الثابتة (سرّ القدر). ولذا لو أنّ شخصًا وصل في مرحلةِ الشهود إلى الأعيان الثابتة أمكنه أن يقف على كلٍّ ما جرى ويجري لهذه الأشياء.

يقول ابن عربي في هذا المجال: «القدرُ توقيتُ ما هي عليه الأشياء في عينها»[2]. ويذكر القيصري في شرحه هذه العبارة: «ذلك

---

(1) الجامي، **سه رساله در تصوف، لوامع ولوايح وشرح رباعيات در وحدت وجود**، مصدر سابق، ص 73 ـ 74.

(2) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 131.

الحكم بإيجادها في أوقاتها وأزمانها التي تقتضي الأشياء وقوعها فيها باستعداداتها الجزئية. فتعليق كلٍّ حال من أحوال الأعيان بزمانٍ معين وسببٍ معينٍ عبارة عن (القدر)»[1].

فجميع الأشياء وحالاتها توجد بقضاء الحق تعالى وقدره، والقضاء والقدر هو حكومة الحق على الأشياء. ولا شك في أنّ هذه الحكومة تكون طبقًا لعلم الحقّ باقتضاء الأعيان الثابتة. وبناءً عليه، فحكومة القضاء الحق سوف تكون طبقًا للأعيان الثابتة: «فما حكم القضاء على الأشياء إلّا بها وهذا هو عين سرّ القدر»[2]. ويقول القيصري في شرحه هذه العبارة:

«إذا كان حكم الله على حد علمه بالأشياء وعلمه تابعًا لها، فما حكم الحق على الأشياء إلّا باقتضائها من الحضرة الإلهية ذلك الحكم، أي، اقتضت أن يحكم الحق عليها بما هي مستعدة له وقابلة»[3].

ويذكر الفناري في هذا المجال التالي: «الحكم للأشياء على أنفسها وكونِها الحاكمةَ على الحكم أن يُحكَمَ عليها بما تقتضيه حقائقُها وهذا هو سر القدر»[4]. وهكذا عبارة الجامي التالية في هذا المجال: «وسرُّ القدر أنه لا يمكن لعينٍ من الأعيان الخَلْقية أن يظهر

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 815؛ والكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص299.

(2) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 131.

(3) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 815؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص299.

(4) **مصباح الأنس**، طبعة المولى، مصدر سابق، ص 121؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 40.

في الوجود ذاتًا وصفةً وفعلًا إلّا بقدر خصوصية قابليته واستعداده الذاتي»[1].

وبناء على ما تقدّم، فإنّ السعادة والشقاوة والكفر والعصيان من الإنسان هي من مقتضيات عينه الثابتة. فقضاء الحق وقدره بالسعادة والشقاوة على أساس طلب الأعيان الثابتة للإنسان، لا أنّ الله (عز وجل) يحكم بذلك بشكل مستقل عن اقتضاءات الأعيان:

«فما قدّر الله سبحانه على الخلق الكفرَ والعصيان من نفسه، بل باقتضاء أعيانهم وطلبهم بلسان استعداداتهم أن يجعلهم كافرًا أو عاصيًا، كما يطلب عين الكلب صورته الكلبية والحكم عليه بالنجاسة العينية. وهذا هو عين سرّ القدر»[2].

والعرفاء الذين يصلون في سيرهم وسلوكهم إلى الصقع الربوبي وإلى مقام التعيّن الثاني، يرون الأعيان الثابتةَ للأشياء واقتضاءاتها عيانًا: «فسر القدر من أجل العلوم وما يفهمه الله تعالى إلّا لمن اختص بالمعرفة التامة»[3]. فمثل هؤلاء الأفراد لهم كشف لمّي بما يجري في هذا العالم؛ أي أنّهم يرون أولًا الوقائع في تلك المرتبة، ويعلمون أنّ عين ذلك سيتحقق في الخارج.

سرّ (سر القدر) أو فوق (سرّ القدر)

تعرّضنا للبحث عن سرّ القدر وأنّه يرجِع إلى الأعيان الثابتة

---

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 211.

(2) المصدر نفسه، ص 213؛ **سه رساله در تصوف، لوامع ولوايح وشرح رباعيات در وحدت وجود**، مصدر سابق، ص 73؛ داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 808 ـ 809؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 300.

(3) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 132.

واقتضاءاتها. ونحن نعلم أنّ الأعيان الثابتة نفسَها ليست أمورًا وراء الوجود المطلق للحق تعالى؛ فهذا الوجود الواحد تجلّى بشكلِ هذه الأعيان. فلسان سرّ القدر لسانُ الكثرة، ولكن لسانَ سرٍّ سرِّ القدر لسانُ الأحدية ومحو الكثرة. فسرّ سرّ القدر أو ما هو فوق سرّ القدر عبارةٌ عن القول: إنّ الأعيان الثابتة وإن كان لها واقعيتها واقتضاءاتها تَجعل علمَ الحق تابعًا لها وبهذا تكون حاكمةً على خلق الأعيان، ولكنّ هذا الوجود الواحد، وبعد طيِّه مراحل تنزّلية وبتوسّط الأعيان الثابتة في الخارج، يتجلّى على شكل تعيّنات. وبعبارة أخرى: الأعيانُ الثابتة صورةُ ومظهرُ الأسماء؛ بل، وبتعبير آخر، هي الأسماء نفسها. فالأسماء ذات جنبة ربوبيّة وتنشأ من ذات الحق. ولذا كان للأعيان الثابتة جنبة ربوبيّة أيضًا، ويمكن أن يجري فيها سرّ القدر وسرّ سرّ القدر في آن واحد. كما أشرنا لذلك في بحث وحدة الوجود وإلى أنّ ما هو خارج عن الصقع الربوبي يكون من جهةِ الحكم مقيّدًا بذلك الوجود، ولكنّ من الممكن من جهةٍ أخرى نسبةَ هذا الحكم إلى المُطلق؛ فهنا أيضًا يمكن من جهةٍ أن تُنسب الوقائع والأمور العينية الناشئة إلى اقتضاءاتِ الأعيان الثابتة، ويمكن من جهة أخرى أن تُنسب إلى الحق تعالى. فبلحاظ سرّ القدر يكون الانتساب في الحقيقة إلى الأعيان الثابتة، وبلحاظ سرّ سرّ القدر يتعلق بالحقّ تعالى، وهما أمران يمكن الجمع بينهما. وعليه، يمكننا إرجاع كافة الاقتضاءات من جهةٍ إلى الأعيان الثابتة ومن جهةٍ أخرى إلى الحق تعالى:

«السرّ الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم وليس وجودٌ إلّا وجودُ الحق بصورِ أحوالِ ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص 96.

ويذكر القيصري في توضيحه العبارة المذكورة التالي: «إنَّما جَعلَ هذا السرَّ فوق سرِّ القدر لأنّه من لسان الأحدية المستعلية على الكثرة وألسنتها»[1].

ويشير الجامي إلى هذا المضمون بعبارةٍ من نمطٍ آخر:

«سرّ سرّ القدر أنّ هذه الأعيان الثابتة ليست أمورًا خارجة عن الحق ـ قد علِمَهَا أزلًا وتعيّنت في علمه على ما هي عليه ـ؛ بل هي نسبٌ أو شؤونٌ ذاتية، فلا يمكن أن تتغيّر عن حقائقها فإنّها حقائق ذاتيات، وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان»[2].

إذًا، سرّ القدر وسرّ سر القدر لا تنافيَ بينهما ويمكن الجمع بينهما. فإنّ لازم الوحدة الشخصيّة للوجود ومسألة التجلّي، رؤيةُ الحق تعالى في كلِّ موطن ونسبةُ أحكام نفس الأمر في ذلك الموطن في عين الحال إلى الحق أيضًا؛ وبناء عليه، ففي الآن نفسه الذي يمكن نسبة الاقتضاءات إلى الأعيان الثابتة، تصح نسبتها إلى الحق تعالى.

الجبر والاختيار

يعتقد أهل المعرفة في ما يرتبط بمسألة الجبر والاختيار بنظريّة الشيعة الإماميّة والتي تقول: (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين)، وهذا الأصل يتجلّى في كافة زوايا النظام الفكري لديهم. وهم لا يبنون على جريان هذا الأصل في عالَم الخلق، بل يبنون عليه في الصقع الربوبيّ وعالَم الإله أيضًا.

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 675؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص220.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 211.

تتعدّد جوانبُ البحث في موضوع الإرادة والاختيار الإنساني، وكلُّ جانبٍ منها يتطلَّبُ بحثًا مناسبًا. لقد كان موضوع الإرادة مطروحًا في النظم الفلسفية الأولى في ما يرتبط بحركة الأعضاء فقط. فإرادة الأعضاء وحركتُها مسبوقةٌ بعلم فاعل الحركة وتصوّره، وهذا العلم لا حظّ له من الإرادة. ولكنّ العرفاء يؤكِّدون، وبحقّ، على أنّ الإرادة تحتل كافّة الساحات الوجودية لدى الإنسان، ولها دورها المهم حتّى في مرحلة العلم والتصوّر. ويعتقد هؤلاء أنّه لا وجود لموطنٍ لا يمكن للإنسان أن يَنفذ فيه بإرادته ويُعمل فيه إرادته. ولذا قالوا إنّ نحوَ وجودِ الإنسان هو نحوُ وجودٍ إراديٍّ. ولذا كان سير الإنسان الصعودي إلى الحقّ بتمامه سيرًا إراديًّا.

والملاحظة الأخرى في بحث الإرادة هو أنّ مقامَ البحث تارةً يتعلّق بـ (ما بعد الإيجاد) وأخرى يتعلّق بـ (ما قبل الإيجاد)، ومرحلة العلم الربوبيّ، وحقيقة الإرادة والاختيار ترتبط بتلك الساحة. وفي المقام الأوّل يقع البحث حول صحة نسبة الإرادة إلى الإنسان وإلى الله (عز وجل)؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فكيف ذلك؟

لقد تمكَّن العرفاء، وبملاحظة ما تقدّم من أبحاثٍ سابقةٍ واعتمادًا على لوازم نظريّة وحدة الوجود، من حلٍّ هذه المعضلة أفضل من غيرهم. فقد تقدّم أنّ الإدراك الصحيح للوحدة الشخصيّة للوجود يستلزم نسبة الأفعال والصفات ومنها الإرادة في آن واحد إلى الخلق وإلى الحق تعالى[1]، كما ورد ذلك أيضًا في التعاليم الدينيّة كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾[2]، فالمشيئة نُسبت إلى الحق كما تُنسب إلى الخلق أيضًا.

---

(1) لمزيد تفصيل انظر: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج 6، ص 373، 374، 377 ـ 378 و388.

(2) سورة التكوير: الآية 29.

وأمَّا في المقام الثاني، فمن المسائل التي تعتبر إشكاليةً أساسًا من مسائل الإرادة والاختيار الإنساني مسألةُ العلم السابق الربوبيّ. فها هنا سؤال تكرّر على ألسنة أهل النظر وأهل الكشف وهو: أنّ علم الله قبل الإيجاد ألا يتنافى مع إرادة الإنسان واختياره؟ فإذا كان الحقّ تعالى عالـمًا في مقام الصقع الربوبي بكافة الاقتضاءات والأحوال التي ستَعرُض للأفراد، أفلا يعني ذلك أنّ مصير كلِّ إنسانٍ ونهايته قد حُدِّدَ من البداية، وهذا يعني أنّ ذلك لا يرتبط بإرادة الإنسان ولا يقبل التغيير؟

ذهب بعض شرَّاح مؤلَّفات ابن عربي في هذا المجال إلى أنّ نظريّة الأعيان الثابتة تؤدّي إلى القول بالجبر، وقالوا إنّ أهل المعرفة إذا كانوا يرون كافة الأحوال التي تَعرُض للفرد من الكفر، العصيان، الشرك، النفاق، والإيمان، وغير ذلك يرجع في منشئه إلى اقتضاءاتِ عينِه الثابتة وكانوا يرون أنّ العلم الإلهي بهذه الأعيان ثابتٌ من الأزل، فإنّ هذه النظريّة سوف تؤدِّي إلى القول بالجبر في مقابل القول بالإرادة والاختيار الإنسانيين[1]. ولكن لا يمكن وصف نظرية الأعيان الثابتة لابن عربي بأنّها نظريّة موجبة للجبر؛ كما لا يمكن ـ وبملاحظة ما ورد في النصوص الدينية من التصريح بالمسؤولية الشخصيّة للإنسان بالنظر إلى عواقب أعماله ـ القولُ إنّ ما ورد من الآيات والروايات الكثيرة حول علم الله السابق على الأشياء يؤدّي إلى القول بالجبر في مفاد الآيات والروايات[2].

---

(1) انظر: أبو العلاء عفيفي، في مقدمته على: **فصوص الحكم**، ص 39.

(2) انظر كمثال: سورة الأنعام: الآية 59؛ سورة يونس: الآية 61 و64؛ سورة هود: الآية 6؛ سورة الحجر: الآية 21؛ سورة طه: الآية 52؛ سورة سبأ: الآية 3؛ سورة الواقعة: الآية 22.

يتحدّث ابن عربي رافضًا القول بالجبر عن العلم الإلهي السابق وعن الكتاب المدوَّن سابقًا والحاوي جميع جزئيّات حياة الفرد، عن أنّه لا ينبغي أن يُستفاد من كتاب العلم الإلهي ما يبرّرُ لأهل المعصية التهرّبَ من ثقل مسؤوليّة أعمالهم؛ لأنّ ما في هذا الكتاب ليس سوى اقتضاءات الإنسان وإراداتِه. فكلُّ حكمٍ واردٌ في الكتاب قبل إيجاده ليس سوى نتيجة لإرادة الإنسان في مرتبة العين الثابتة. وبيان ذلك أنَّ ذات الحق حقيقة الحقائق؛ أي أنّ كافة الحقائق موجودة فيه بنحوٍ اندماجي. فالحقّ تعالى ـ طبقًا لتعبير ملّا صدرا ـ بسيطُ الحقيقة وهو كل الأشياء. وبسيطُ الحقيقة غير متناه واللّامتناهي يشكّل كلَّ شيء؛ لأنّه في غير هذا الفرض لن يكون غير متناه. فكافة الحقائق حتى الأعيان الثابتة مندمجةٌ في ذلك المقام. ولابن عربي أبياتُ يشير بها إلى هذا المعنى:

كـنـا حـروفًـا عـالـيـات لـم نـقـل
مـتـعـلّـقـات فـي ذُرى أعـلـى الـقُـلـل
هـو أنـتَ فـيـه ونـحـن أنـت وأنـت هـو
والـكـلُّ فـي هـو هـو، فـسـل عـمّـن وصـل[1]

وقد ورد هذا المضمون في أشعار مولانا:

لقد كنا جوهرًا واحدًا ساريًا في العالم، كنا بلا بداية ولا نهاية وهو المبدأ للجميع

كنا جوهرًا واحدًا وكأننا الشمس، كنا بلا عُقَدٍ، نتميز بالصفاء كالماء

وعندما تميّز ذلك النور الصافي، صار عددًا، كأنّه ظلال الشرفة

---

(1) يرى ابن عربي أنّ كل الأشياء كلمات الحق وأنّ الكلمات تتكوّن من حروف.

فحطّمَ الشرفةَ بالمنجنيق، حتى تمضي الفروق عن هذا الفريق

وكان عليّ أن أفسّر هذا الأمر نتيجة للمراء والجدل، لكني أخاف أن تنزلق أفكار الناس

فالنكات الدقيقة حادة كأنها السيف الفولاذي، وإن لم يكن لديك ترس تتقهقر هاربًا

ولا تواجه هذا السيف القاطع كالماس بلا ترس، إذ لا يخجل السيف من حدة نصله عند القطع

ولهذا السبب وضعتُ سيفَ القول في غمده، حتى لا يقرأه مُعْوَجُّ القراءة خلافًا لقصدي(1)

إذًا، الذات اللّامتناهية واجدةٌ كافة الحقائق. ففي التجلّي الأول تكون الحقائق موجودة بصورة الواحديّة الاندراجيّة وبنحو الشؤون الذاتية، وفي التعيّن الثاني يكون الحق تعالى عالمًا بعلم أحدي بالمعلومات المتكثرة والتي هي عبارة عن الأسماء والأعيانَ الثابتة. وكلُّ ما كان في التجلّي الأول سوف يأتي بالتفصيل في التعيّن الثاني. فالواحدية الاندراجية في التعيّن الأول سوف تأتي بالتفصيل، ولأنَّ هذا الواحد كان جامعًا كافة الحقائق ففي التعيّن الثاني تكون

(1) **مثنوى معنوى**، مصدر سابق، الدفتر الأول، ص 45، البيت 686. وبيان مولانا واضح أنه في عالم وحدة الوجود وبحث الكمون والبروز. وبعبارة أخرى: الشؤون الذاتية في مرحلة الذات، هي بالواحدية الاندراجية في التعين الأول والواحدية التفصيلية في التعين الثاني. وفي هذه الأبيات يشير مولانا إلى الوحدة الابتدائية والاندماجية لكافة الكثرات في مرحلة ما قبل الإيجاد؛ تلك المرحلة التي لا خبر فيها عن القيود الإمكانية (الماء الصافي)؛ ثم تظهر هذه الوحدة في مرتبة الكثرات (صار عددًا كأنه ظلال الشرفة)، ويشير في الختام إلى أن يمتنع عن توضيح المعنى بتمامه خوفًا من معوج الفهم. (انظر: الترجمة العربية لمثنوى معنوى، للدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، مصدر سابق، ص 94).

كافّة الحقائق داخلةً في الإحصاء ولا تسقط حقيقةٌ عن قلم الإحصاء.

والسؤال عن سبب كون الحق تعالى واجدًا كافّة الحقائق ناشئ من عدم إدراك لوازم الوجود المطلق. فالوجود المطلق غير متناه وهذا يعني أن تكون كافّة الحقائق، بكلِّ ما فيها من خصائص، موجودةً فيه بنحوِ اندماجي. ولا شك في أنَّ هذه الحقائق لا تحتاج إلى سببٍ ولا إلى علّةٍ في وجودها الاندماجي، بل هي موجودة بوجود الذات المطلقة نفسِه:

«المسمّاة «موجودات» تعيّناتُ شؤونِه سبحانه، وهو ذو الشؤون. فحقائق الأسماء والأعيان عين شؤونه التي لم تتميّز عنه إلّا بمجرّد تعيّنها منه من حيث هو غير متعيّن. والوجودُ المنسوب إليها عبارةٌ عن تلبّس شؤونه بوجوده، وتعدُّدُها واختلافُها عبارةٌ عن خصوصياتها المستجنّة في غيب هويته. ولا موجب لتلك الخصوصيات، لأنّها غير مجعولة»[1].

فإن جاء السؤال بعد ذلك عن السبب في قيام الحق تعالى الواجد كافّة الحقائق بصورة اندماجية بإيصال تلك الحقائق بكافّة خصائصها إلى مرحلة الظهور والتفصيل، فالجواب عن ذلك سوف يأتي تفصيلًا في بحث الكمال الذاتي والأكملية. فالظهور والتفصيل لازمان للوجود. ولذا يقول: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[2]، وإن كان في النصوص الدينيّة بعضُ التعابير التي تكشِف السرَّ عن بعض أسبابِ فعلِ الحق تعالى، نحو قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[3]، ولكنّ المرتبة النهائية في عالم الوجود لا يمكن أن يُسألَ عنها.

---

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 72.

(2) سورة الأنبياء: الآية 23.

(3) سورة الذاريات: الآية 56.

فالوجود المطلق، باقتضاء وجوده الإطلاقي، يتجلّى في المراتب التفصلية وينقل تلك الحقائق الاندماجية التي فيه إلى مرحلة الظهور والبروز. ولو سُئل بعد ذلك: لماذا خلق الله (عز وجلّ) الإنسانَ في هذه الأرض ولم يخلق موجودًا آخر؟ فالجواب أنّ الإنسانَ لا منافس له من مثله لكي يجعله الله، بل ظهر في العالم ما هو ممكن الظهور. وما هو موجود إجمالًا جرى تفصيله. والإنسان جزءٌ من هذه الظاهرة يظهر بما له من خصائص. فكلُّ ما كان لدى الحقّ أظهره وأبرزه في التعيّن الثاني بنحوٍ تفصيلي. فأصل وجود الوجود لا يخضع للسؤال؛ وذلك لأنّ الوجود هو الوجود، ولا يحتاج وجود الوجود إلى مبرّر وسؤال عن وجوده. ولمّا كان وجود الحقّ تعالى مطلقًا ولا حدّ له، كانت كل اللوازم المترتّبة على الوجود موجودة على نحو مقارنٍ للوجود، ومن هذه اللوازم شمولها جميع الحقائق، وتعيّنها السابق، وإظهار جميع الحقائق وظهورها معه.

توهّم بعضُهم أنّ هذا البيان يؤدّي إلى سلب الاختيار عن الحقّ تعالى. فإذا كانت كلُّ حقيقة لا بد من أن تكون بنحو خاص ولا تقبل التغيير، فلن يكون للحقّ تعالى مقابلَ ذلك أيُّ اختيار.

والجواب الذي يتنبّاه العرفاء وبعض الفلاسفة عن هذا الإشكال هو أنّ مثل هذا الاختيار هو كمالٌ فقط للإنسان الذي هو فاعل بالقصد، وأمّا في ساحة الوجود المطلق فهذا الاختيار يُعد نقصًا، ولا يمكن أن يُنسب إلى ساحة الوجود هذه. فإنّ كونها حتمية وقطعية من جانب الأعيان لا يتنافى مع إرادة الحق؛ لأنّه لا وجود لشيء إلّا الحقّ حتى يكون الحق تابعًا لتلك الحتمية فيكون مجبورًا. فالحق تعالى نفسُه، بمقتضى وجوده الإطلاقي، هو الذي أوجد هذه الحتمية والقطعية في ظاهر التفصيل وظهور الحقائق الاندماجية. ففي تلك الساحة، الإيجادُ من جانب الوجود وهو لازم له. والإيجاد من

جانب الوجود يتلاءم مع أصل المشيئة؛ وأمّا المشيئة الحكيمة فلا تبديل فيها طبقًا للسنّة. فنحن في تلك الساحة نستطيع أن نتحدّث عن الاختيار ولكن ليس هذا الاختيار المقترن بالترديد والتأمّل لأجل الاختيار والعمل، كما هو الحال في الاختيار الإنسانيّ؛ لأنَّ مثل هذا الاختيار نقصٌ في الحق تعالى، بل الاختيار والمشيئة الحتمية التي لا تردُّد فيها. فالمشيئة كلَّما صعدت إلى مراحل وجوديّة أعلى فإنّها، مع عدم افتقادها ماهيّتها الإرادية، تتحرَّر من لوازم النقص، وتترافق مع الحتمية والوجوب. فعندما ننظر إلى هذا النظام الذي هو نظامُ التجلي من أعلى فإنّنا سوف نرى الحتمية والوجوب، وإذا نظرنا إليه من جهتنا فيأتي التردّد والإمكان.

وبعبارة أخرى: بنظر علمنا المحدود، ثمّة أمورٌ ممكنةٌ وأخرى مستحيلة، ولكن بلحاظ العلم غير المحدود للمطلق، لن يبقى أي معنى إلّا للحتمية والوجوب، ولا إمكان ولا تردد ها هنا. وكمثال على ذلك: لو لاحظنا إنسانًا يتردّد بين احتمالات متعدّدة وكلها ممكنة في موضوع ما، كأن لا يكون له ولد في المستقبل أو يكون له ولد واحد وهكذا، ولكنّ هذا الإنسان لو لاحظناه من عالم التعيّنات ومن نافذة العين الثابتة فإنّ الحتمية والوجوب سوف تكون قيدًا لكلِّ قضاياه المرتبطة بحياته:

«اختيار الحقّ المشهود في الكشف ليس على النحو المتصوَّر من اختيار الخلق الذي هو ترددٌ واقعٌ بين أمرين كلٌّ منهما ممكنُ الوقوع عنده، فيترجّح عنده أحدُهما لمزيدِ فائدةٍ أو مصلحةٍ تتوخاها، فمثل هذا يُستنكَر في حقه تعالى؛ لأنّه أحديّ الذات، وأحديّ الصفات، وأمره واحد، وعلمه بنفسه وبالأشياء علم واحد، فلا يصح لديه تردد ولا إمكان حكمين مختلفين، بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه، وليس هذا من قبيل الجبر كما يتوهمه أهل العقول

الضعيفة، إذ ليس ثمة سوّى، فمن الجابر... فالأولوية بين أمرين يُتوهَّم إمكانُ وجودِ كلٍّ منهما إنّما هي بالنسبة إلى المتوهِّم المتردد، وأمّا في نفس الأمر فالواقع واجبٌ وما عداه مستحيلُ الوجود وإنْ حَكَمَ المحجوبُ بإمكانه»[1].

تذكير

ذكرنا عند بحثنا في مسألة الاختيار وكيفيّة ارتباط هذه المسألة بالعلم الإلهي السابق، أنّ ما هو موجود في التعيّن الأول بصورةٍ اندماجيّة، سوف يظهر في التعيّن الثاني بصورة تفصيليّة، دون أيّ تغيير (عدا الإجمال والتفصيل) في مضمون علمِ الحقِّ في المراتب العليا. وفي التعيّن الثاني لكلٍّ واحدة من الصور العلمية والتي يُعبَّر عنها بالأعيان الثابتة اقتضاءاتٌ وأحكامٌ خاصة لها لا تقبل التبدّل ولا التغيير. وكان للقضيتين التاليتين: (الأعيان الثابتة غير مجعولة) و(العلم تابع للمعلوم) دور رئيس في الحل الذي ذكره ابن عربي لمسألة الاختيار.

ومعنى القضية الأولى أنّ هذه الاقتضاءات ليست مجعولة تبعًا لعدم كون الذات مجعولة، وبعبارة أخرى: إنّ الله لم يجعلها بالصورة الخاصة وبالاقتضاءات الخاصة التي هي عليها، بل الشيء نفسه الذي كان موجودًا بصورةٍ مندمجة في الجعل الأول، أصبح بصورةٍ تفصيلية في التعيّن الثاني.

وأمّا القضية الثانية فهي من نتائج القضية الأولى، وعدم كون الأعيان الثابتة مجعولة، ويعبّر عنها بالتالي: أنّ علم الحق تعالى

---

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 238 ـ 239؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 91.

بالأعيان الثابتة في التعيّن الثاني تابع لها. وبعبارة أخرى: الحقُّ تعالى عالم بها على ما هي عليه؛ أي طبقًا لاقتضاءاتها والتي يُطلق عليها الاقتضاءات الذاتية للأشياء. كالنور الذي يشع في فضاء مظلم فإنّ وظيفته الوحيدة هي الكشف عن الأشياء التي كانت موجودة سابقًا في ذلك الفضاء. وعليه، فإذا كان لسانُ الاستعداد لدى إنسان ما هو طلب الضلال أو الهداية فإن هذا بسبب ذاتياته، وذاتيُّ الشيء لا يُعلَّل (الذاتي لا يعلل).

وهذا المضمون لا يتنافى مع إرادة الإنسان؛ لأنّ هذه الاقتضاءات والاستعدادات شروطٌ ولوازمٌ لكلِّ حادثة تقع لهذا الإنسان في أيام حياته؛ ومن ذلك أن يختار أو يترك شيئًا في ظرف خاص بإرادة حرّة منه. وهذا الفعل الإرادي ليس سوى تفصيلٍ لما هو موجود في العين الثابتة لهذا الإنسان. وعليه، عندما يقول ابن عربي (حول القضاء والقدر الإلهي) إنّ الإنسان عليه أن يخاف من نفسه لا من الحق تعالى، فإنّ مرادَه بذلك أنَّ الإنسان في مرحلة التعيّن الثاني، وبكافّة أفعاله الإرادية ونتائجها، حاكمٌ على العلم الإلهي، فهو الذي يكتب القضاء والقدر على أساس ما لديه في العين الثابتة. وبتعبير مولانا هذا ليس جبرًا بل جبَّاريّة الحق تعالى الذي أحصى حقيقة الإنسان بتمامها وبتفاصيل جزئيّات أعماله الشاملة لأعماله الإرادية أيضًا في متن الوجود وفي مرحلة التعيّن الثاني.

ولو أردنا بيانَ هذا الموضوع بمنهج فلسفي، فيمكن أن تكون الإشارة إلى الارتباط بين العلة والمعلول بيانًا واضحًا لذلك. فطبقًا للتقرير الصدرائي، فإنّ أصل العليّة، والمعلول، وما يحدث قبل الإيجاد هو شأنٌ من شؤون العلّة، وهو يتحقّق في ظاهرة الجعل والإيجاد بنحوِ إضافة إشراقية تظهر بصورةٍ تفصيلية في وجودٍ يُطلَق عليه المعلول. وهذا يعني أنّ تمام حقيقة المعلول مع نحوِ وجوده

الخاص، كافةُ خصائِصِه ولوازِمِه موجودةٌ في العلّة، والعلة هي المظهِرة له والموصِلَة له إلى التفصيل دون أيِّ تغيير في خصائصه ولوازمه. ومثل هذا الارتباط بين العلة والمعلول غيرُ موجبٍ للجبر من ناحية العلة على المعلول؛ بل دليلُ الهيمنة الوجوديّة للعلّة على المعلول. وهذا البيان يأتي في مورد الوجود اللّامتناهي بنحوٍ أولى؛ فإنّ هيمنة هذا الوجود اللّامتناهي تشمل كلَّ شيء؛ أي أنّ الوجود المطلق يحوي كافّة الحقائق في ذاته، وهو عالِم بها جميعَها ومَنشَؤها جميعُها منه. وهذا لا يعني سلب الإرادة عن المراحل الأنزل من الوجود.

ويشير ابن عربي إلى هذا المضمون بوضوح: «ولله الحجة البالغة على خلقه لأنّهم معلومون والمعلوم يُعطي العالِم ما هو عليه في نفسه وهو العلم، ولا أثر للعلم في المعلوم، فلا حكم على المعلوم إلّا به»[1].

ويذكر الجامي في شرحه هذه العبارة التالي:

«﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾[2] التامّةُ القوية على خلقه في ما يعطيهم ويحكم به عليهم من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان لا للخلق عليه، ـ كما قالت الجهلة البطلة الظلمة في حكمهم على الله سبحانه أنّه قدّر على الكافر والجاهل والعاصي الكفر والمعصية والجهل، ثمّ يؤاخذهم عليها بما ليس في قوّتهم ووسعهم ـ لأنّهم، أي الخلق هم، المعلومون له، وهو العالِم بهم. والمعلومُ، كائنًا ما كان، يُعطي العالِم به، كائنًا من كان؛ أي يجعله بحيث يدرَك، ما

---

(1) محيي الدين بن عربي، **رسائل ابن عربي**، حواشي محمد عبد الكريم النمري، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1421 هـ ق/ 2001 م، ص 7 ـ 8.

(2) سورة الأنعام: الآية 149.

هو عليه في نفسه، أيّ في حدّ ذاته من الأحوال الجارية عليه من الأزل إلى الأبد واستعداداتها. وهو، أي ذلك الإدراك، هو العلم. ولا أثر للعلم في المعلوم بأن يَحدُثَ فيه ما لا يكون له في حدّ ذاته؛ بل هو تابعٌ للمعلوم، والحكمُ على المعلومِ تابعٌ له. فلا حكم من العالِم على المعلوم إلّا به، أي بالمعلوم وبما يقتضيه بحسب استعداده الكلي والجزئي. فما قدّر الله سبحانه على الخلق الكفر والعصيان من نفسه؛ بل باقتضاء أعيانهم وطلبهم بلسان استعداداتهم أن يجعلهم كافرًا أو عاصيًا»[1].

ويشير القيصري إلى هذا المضمون أيضًا: «فإن قلت: الأعيانُ واستعدادتُها فائضةٌ من الحق تعالى فهو جعلها كذلك، قلتُ: الأعيانُ ليست مجعولةً بجعلِ الجاعل... بل هي صور علميّة للأسماء الإلهية»[2].

ويقول في موضعٍ آخر:

«العلم في حضرة الأسماء والصفات، من وجهٍ تابعٌ للمعلوم... وما يوجِد الحقُّ إلّا بحسب استعداد القوابل لا غير. فلا يقع في الوجود إلّا ما أعطته الأعيان، والعين ما تُعطى إلّا مقتضى ذاتها، ولا يقتضي الذاتُ شيئًا ونقيضَه، وإن كان العقل يحكم على أن الممكنَ قابلٌ للشيء ونقيضِه لاتّصافه بالإمكان المقتضي لتساوي الطرفين: طرفي الوجود والعدم؛ لكنّ الواقف على سرّ القدر يعلم أنّ الواقع هو الذي يقتضيه ذاتُ الشيء فقط. والأعيان ليست مجعولةً بجعلِ جاعل، ليتوجه الإيراد بأن يُقال: لِمَ جعل عينَ المهتدي

---

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 212 ـ 213.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 816؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 299.

مقتضيةً للاهتداء وعينَ الضال مقتضيةً للضلالة؟... بل الأعيان صورُ الأسماء الإلهية ومظاهرُها في العلم؛ بل عين الأسماء والصفات القائمة بالذات القديمة؛ بل هي عين الذات من حيث الحقيقة، فهي باقية أزلًا وأبدًا، ولا يتعلق الجعل والإيجاد عليها، كما لا يتطرق الفناء والعدم إليها. وهذا غايةُ المَخْلَص من هذه المضائق»[1].

والنصوص التي سوف نأتي على ذكرها تشير إلى سرّ سرّ القدر مضافًا إلى ما تشير إليه من سرّ القدر؛ إذ تَنسُبُ الأحكام إلى الأعيان وتنسبها، في عين ذلك، إلى الحق تعالى. فمن البحث السابق يمكننا نفي الجبر ومن هذا البحث نفي التفويض. وبهذا التحليل يتكوَّن تفسير نهائي للنظرية الشيعية أي (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين):

«﴿...وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[2]، أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة. فأثبَتَ أنَّ العلم تابع للمعلوم. فمَنْ كان مؤمنًا في ثبوت عينه وحال عدمه ظهرَ بتلك الصورة في حال وجوده. وقد علم الله ذلك منه أنّه هكذا يكون، فلذلك قال: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾. فلما قال مثل هذا قال أيضًا: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ...﴾[3]؛ لأن قولي على حد علميَ في خلقي، ﴿...وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[4]، أي ما قدَّرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به؛ بل ما عاملناهم إلّا بحسب ما عَلِمناهم، وما عِلمناهم إلّا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه،

---

(1) المصدر نفسه، ص 588؛ الطبعة الحجرية، ص 177.

(2) سورة الأنعام: الآية 117.

(3) سورة ق: الآية 29.

(4) سورة ق: الآية 29.

فإن كان ظلمٌ فهُمُ الظالمون. ولذلك قال: ﴿...وَلَكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾[1]، ﴿...وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ...﴾[2][3]. كذلك ما قلنا لهم إلّا ما أعطته ذاتُنا أن نقول لهم، وذاتُنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا»[4].

ويذكر القيصري في شرح العبارة المذكورة أعلاه التالي:

«ولمَّا تكلَّم من طرف القابل، تكلَّم من طرف الفاعل بقوله: (كذلك ما قلنا لهم...) أي، ما أمرناهم إلّا ما يقتضيه ذاتُنا وأسماؤنا، فمنا القول والأمر، ومنهم السماع والامتثال. فالكلُّ منّا ومنهم والأخذ عنا وعنهم... أو فالكلّ منا بحسب القابليّة وإعطاء أعياننا للحقّ ما يفيض علينا من التجليات والأحوال؛ ومنهم، أي ومن الأسماء الأسماء الإلهية، بحسب الفاعلية. والأخذ عنّا، أي، يأخذ الحق عنّا ما تعطيه ذواتُنا؛ وعنهم، أي، يأخذ عن أسمائه ما تعطيه الأسماء من الإيجاد والقدرة وغيرها»[5].

ويقول القيصري في تتمّة شرحه كلام ابن عربي: «فقد بان لك السرُّ واتَّضح لك الأمر»، ويقول:

«أي، ظهر لك سرّ القدر واتّضح أمر الوجود على ما هو عليه،

---

(1) سورة آل عمران: الآية 117.

(2) سورة آل عمران: الآية 117.

(3) إلى هنا ينتهي كلامه حول موضوع سرّ القدر، ولكن القسم الأخير من كلامه حول سرّ سر القدر.

(4) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 130 ـ 131.

(5) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 809 ـ 810؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 266 ـ 267.

والأمر الذي اشتبه على علماء الظاهر كلهم، حيث ذهب بعضهم إلى الجبر المحض بنسبة الفعل إلى الحق فقط، وبعضهم إلى القدر الصرف بنسبة الفعل إلى العبد فقط، فاتضاحه أن الفعل يحصل منهما»[1].

ويشير ابن عربي في هذا المجال إلى حديثٍ عن رسول الله (ص) بأنّ الأعمال بخواتيمها، وأنّ المهم عاقبة الإنسان؛ لأنَّ الإنسان إمّا أن تكون عاقبتُه خيرًا أو أن تكون شرًّا. كما ورد من جهةٍ أخرى التصريح في التعاليم الدينية بأنّ الأمورَ كلَّها ثابتةٌ في العلم الإلهي السابق. ويذكر في الجمع بين الأمرين:

«قال (ص): «**وإنّما الأعمال بالخواتيم**» وهي على حكم السوابق فلا يقضي الله قضاءً إلّا بما سبق الكتاب به أن يقضي، فعلمه في الأشياء عينُ قوله في تكوينه فما يُبدلُ القول لديه فلا حكم لخالق ولا مخلوق إلّا بما سبق به الكتاب الإلهي ولذا قال: ﴿...وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾[2]، فما نجري عليهم إلّا ما سبق به العلم ولا أحكم فيهم إلّا بما سبق به»[3].

ويقول في موضع آخر:

«إنّ الله تعالى ما كتب إلّا ما عَلِم ولا عَلم إلّا ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها ما يتغيّر منها وما لا يتغير، فيشهدها كلّها في حال عدمها على تنوّعات تغييراتها إلى ما لا يتناهى فلا يوجِدُها إلّا كما هي عليه في نفسها... ويُعلم ذوقُ ذلك من علمِ الكوائن قبل تكوينها فهي له مشهودة في حال عدمها

(1) المصدر نفسه، ص 811؛ الطبعة الحجرية، ص 297.
(2) سورة ق: الآية 29.
(3) **الفتوحات المكيّة**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، مصدر سابق، ج 4، ص 15.

ولا وجود لها، فمَن كان له ذلك عَلِمَ معنى سبق الكتاب، فلا يخَافُ سبق الكتاب عليه وإنّما يخاف نفسه؛ فإنّه ما سَبَق الكتاب عليه ولا العلم إلّا بحسب ما كان هو عليه من الصورة التي ظهر في وجوده عليها...، فلو احتجّ أحدٌ على الله بأن يقول له عِلمُك سبق فيَّ بأن أكون على كذا فلِمَ تؤاخذني؟ يقول له الحق: هل علِمْتُكَ إلّا بما أنت عليه فلو كنت على غير ذلك لعلمتك على ما تكون عليه، ولذلك قال: ﴿...حَتَّىٰ نَعْلَمَ...﴾[1]، فارجع إلى نفسك وأنصف في كلامك فإذا رجع العبد على نفسه ونظر في الأمر كما ذكرناه علم أنّه محجوج وأنّ الحجة لله تعالى عليه أمَا سمعته تعالى يقول: ﴿...وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ...﴾[2]، ﴿...وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[3][4].

وما ذكره العارفون بالله في حلّ مشكلة الجبر في ما يتعلّق بالعلم الإلهي السابق، وجد طريقه إلى آراء العلماء المتأخّرين كصدر المتألّهين والفيض الكاشاني. وقد لاءم هؤلاء الأكابر بين هذا المضمون وبين التعاليم الشيعيّة الواردة على لسان مدرسة أهل البيت (ع). يقول الفيض الكاشاني في هذا المجال:

«إذا قالوا يرد إشكالٌ آخر عن طريق العلم، فإذا كان العلم الإلهي شاملًا جميع الأشياء ومنها أفعال العباد، فإذا عَلِمَ من الأزل من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان، فلا يمكنه أن يقوم بخلاف ذلك، وهذا هو معنى الجبر، قلنا: العلم تابع للمعلوم وليس المعلوم بتابع للعلم؛ بمعنى أنّ ذات الكافر والعاصي بنفسه بنحوٍ متى وُجد لاختار

(1) سورة محمد: الآية 31.

(2) سورة آل عمران: الآية 117.

(3) سورة النحل: الآية 118.

(4) **الفتوحات المكيّة**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، مصدر سابق، ج 4، ص 16.

الكفر والعصيان، فهو عَلِمَ من الأزل منهما الكفر والعصيان، ولو كانا يؤمنان أو يطيعان لعلِمَ منهما الطاعة والإيمان»[1].

ويعتقد أهل المعرفة أنَّه لا بدّ في كلٍّ مرحلة من أن ننسب الأفعال والأحوال للحق من جهة، وللخلق من جهة أخرى. وكلا الإسنادين لا بد من أن يكونا في موطنٍ واحد؛ لأنّنا نعلم أنّ الحق تعالى حاضرٌ في قلب كلٍّ موطن ويقبل أحكام ذلك الموطن، وفي عين ذلك له تجلٍّ خاص في ذلك الموطن، وله نفس الأمر الخاص به. ويُعبّر أهل المعرفة عن هذه الثنائية بـ (الحيرة الوجودية)؛ وسرّ تعبيرهم عن ذلك بالحيرة الوجودية أنّه لا حيرة في مقام العلم أو الإسناد؛ بل هذه الثنائية فيها حيرة في الواقع نفسه. ومن غير الممكن بيان معنى الحيرة ومسألة (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين) إلّا من خلال الالتفات إلى لوازم بحث التجلّي.

«من هذا الباب الحيرة الإلهية ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[2]»، وافعل يا عبدي ما لست بفاعل بل أنا فاعله ولا أفعله إلّا بك لأنّه لا يتمكّن أن أفعله بي فأنت لا بد منك وأنا بدّك اللازم فلا بد مني فصارت الأمور موقوفة عليّ وعليه[3] فحرت وحارت الحيرة وحار كلّ شيء، وما ثَمَّ إلّا حيرة في حيرة»[4].

---

(1) حسن زادة آملي، **خير الأثر در رد جبر وقدر**، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، چاپ دوم، 1375 هـ ش.، ص 74 ـ 82، نقلًا عن: الفيض الكاشاني، **شمع اليقين**.

(2) سورة الأنفال: الآية 17.

(3) هذا المقام هو مقام الجمع بين سر القدر وسر سر القدر.

(4) محيي الدين بن عربي، **رسائل ابن العربي**، بيروت، دار إحياء التراث، بلا تاريخ، الرسالة 4، كتاب الجلالة وهو كلمة الله، ص 12.

نفس الأمر

من المباحث الفلسفيّة التي وقع فيها الاختلاف لا سيما في القرنين السابع والثامن الهجريّ البحث في نفس الأمر. وكمثال على هذا الاختلاف البحث الذي دار بين الخواجة الطوسي والعلّامة الحلّي[1].

فيرى الخواجة أنّ نفس الأمر هو عالَم العقل، وهذا الرأي مبني على أنّ كلّ ما يتنزَّل من العوالم فهو معلوم في عالَم العقل، والعلمُ الفعلي به يكون سببًا لإيجاده. وعليه، فحقائق الأشياء موجودةٌ أولًا في ساحة عالَم العقل، ثم توجد في العوالم المتنزلة، ونفس الأمر والحقيقة الأصلية للأشياء هي هذه الحقائق التي هي في عالم العقل.

وأمّا لدى أهل المعرفة فبعد توجيههم للبحث في الأسماء والأعيان الثابتة، أي أعلى موطنٍ تفصيليٍّ تتنزّل منه الأشياء وتتحقّق في العوالم الأنزل، وَلَجوا في البحث عن أنَّ حقيقة الأشياء ما دامت ثابتة بتمام جزئيّاتها في العين الثابتة التي لها، فإن كلّ ما يتنزّل من الحقائق يكون مطابقًا لحكم الأعيان الثابتة واقتضائِه، فساحة نفس الأمر للأشياء ليست سوى ساحة الأعيان الثابتة.

والبيان الآخر الذي يمكن أن نذكره استنادا إلى آراء أهل الله أنّنا إذا كنا نبحث عن حقائق الأشياء، فإنّنا نعلم أنّ جميع الأشياء، وعلى أساس مراتب نظام التجلّيات، موجودةٌ في مقام الذات بنحوِ الوجود المندكّ والمندمج. وهذه الحقائق في مقام التعيّن الأول موجودة بنحو علمي مندمج، ولم تصل بعدُ إلى مرحلةِ التفصيل والجزئية. وفي التعيّن الثاني، حيث تكون الذوات متمايزة بالتمايز

---

(1) حسن بن يوسف الحلي، **كشف المراد**، تصحيح: حسن زادة آملي، قم، موسسه نشر اسلامى، 1407 هـ ق.، ص 70.

النسبي، فإنها تبرز وتصبح الماهيات مفصلة. وحقائق الأشياء التي يُعبَّر عنها بالماهيات في اللغة الفلسفية تتجلى في ساحة الأعيان الثابتة والمراتب النازلة في العوالم التي هي ما دونها. «حقيقة الخلق عبارة عن صورة علم ربّهم بهم»[1]. فالماهيات في الحقيقة هي في الحقيقة عبارة عن علم حضرة الحق بالأشياء: «ماهيّة كل شيء كيفية ثبوته في علم الله أزلًا»[2]. وبعبارة أخرى: حقيقة كل شيء لدى أهل المعرفة هي الصورة العلمية للشيء عند الحق: «حقيقة كلّ موجود عبارة عن نسبة معيّنة في علم ربّه أزلًا ويسمّى باصطلاح المحققين من أهل الله عينًا ثابتة، وباصطلاح غيرهم ماهية»[3]. فالموطن الذي تكون فيه الذوات بالتفصيل وتتعدّد فيه الحقائق أي موطن الأعيان الثابتة، يمكن أن يكون موطن نفس الأمر للأشياء. ففي الحقيقة، نفس الأمر للشيء ليس إلّا عبارة عن العين الثابتة له. نعم، يرى هؤلاء أنَّه يمكن جعل المراحل الأنزل التي تلي ذلك كالعقل الأوّل، النفس الكليّة، القلم الأعلى، اللوح المحفوظ وغيرها هي نفس الأمر، وذلك باعتبار أنّ ما هو موجود فيها مطابق لمرحلة التعيّن الثاني، ولكنّ نسبةَ نفس الأمر إليها تكون بنحوٍ ثانوي وبالقياس إلى المراحل التي هي دونها، وأمَّا نفس الأمر الحقيقي والأصيل فلا معنى له إلّا في مرتبة التعيّن الثاني:

«فنفس الأمر عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلّها، كلّيِّها وجزئيِّها، صغيرِها وكبيرِها، جمعًا وتفصيلًا، عينيّةً كانت أو علميةً: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي

(1) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 15، ص 53.

(2) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 109؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 36.

(3) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 20، ص 74.

﴿ٱلْأَرْضِ﴾[1]،... ومن حيث تبعيته لها يقال، الأمرُ في نفسه كذا؛ أي تلك الحقيقة التي يتعلَّق بها العلم وليست غيرَ الذات في نفسها كذا. وجَعَلَ بعضُ العارفين العقلَ الأولَ عبارةً عن نفس الأمر حقًّا لكونه مظهرًا للعلم الإلهي من حيث إحاطته بالكليات المشتملة على جزئياتها ولكون علمه مطابقًا لما في علم الله تعالى، وكذلك النفس الكلية المسماة اللوح المحفوظ بهذا الاعتبار عبارةٌ عن نفس الأمر»[2].

الأعيان الممكنة والأعيان الممتنعة

ذكرنا في ما سبق توضيحًا لمقولة العرفاء بأنّ الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود. وقلنا إنّ الأعيان نفسَها، وإن كانت ثابتةً في مرحلة العلم الإلهي وفي الصقع الربوبي ولا معنى للإمكان والامتناع بالنسبة إليها من هذه الجهة، ولكنّها تظهر في عوالم مختلفة، ولهذه الظهورات آثارها وأحكامها الخاصة. وأحد هذه الأحكام هو الظهور أو عدم الظهور أو الإمكان أو الامتناع. وهنا لا بد لنا من القول إنّ الأسماء الإلهية، والتي تكون الأعيان الثابتة ظهورات لها، على نوعين: فبعضها يطلب الظهور في ساحة التعيّنات الخَلقية، وتحمل إمكان ذلك. وهذا النوع يُطلَق عليه (الأسماء الممكنة). والأعيان الثابتة لهذه الأسماء لها اقتضاءُ الظهور تبعًا لتلك الأسماء. ويُطلَق على هذه الأعيان الثابتة المرتبطة بهذه الأسماء (الأعيان الممكنة).

والنوع الآخر من الأسماء هي الأسماء التي لا تطلب الظهور

---

(1) سورة سبأ: الآية 3.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 50 ـ 51؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 17.

خارج الصقع الربوبي. وهذه الأسماء يُطلَقُ عليها (الأسماء المستأثرة). والأسماء المستأثرة هي الأسماء التي لها عينٌ ثابتة في التعيّن الثاني. ولكن نظرًا إلى كونها لا تطلب الظهور في مراتب التعيّنات الخلقية، فيُطلَق على هذه الأعيان (الأعيانُ ممتنعةُ الظهور).

وفي ما يتعلّق بأسماءِ النوع الثاني، يعتقد أهل المعرفة أنّ هذه الأسماء لمَّا لم يكن لها تجلٍّ خَلقي، فلا يمكن لأحدٍ مشاهدتها إلّا رسول الله (ص) وورثته الذين وصلوا إلى مرحلة التعيّن الثاني.

نعم، صفة الامتناع لهذه الأعيان تختلف وتفترق عن صفة الامتناع لمفاهيم نحو شريك الباري. فالأعيان الممتنعة في ساحة التعيّن الثاني لها (ثبوت علمي)، ولكنّ الأمور الممتنعة والمستحيلة كمفهوم شريك الباري فليس لها عين ثابتة أيضًا، ولا تَقرُّرَ لها إطلاقًا. ويمكننا الاستفادة مما ذكروه في الفلسفة من الفرقِ بين المعقولات الأولى (الماهيّات) والمعقولات الثانية المنطقيّة (كمفاهيم الكلية، الجزئية، النوع، وغيرها)، كمثال للتمايز بين الأعيان الثابتة والممتنعة. فبعض المفاهيم ككثيرٍ من الماهيات والمعقولات الأولى، لها تحقّق في عالم الخارج إضافةً إلى عالم الذهن، وبعبارة أخرى: لها ما بإزاء في الخارج بالتعبير الفلسفي، ولكنّ بعضًا آخر من المفاهيم كالمعقولات الثانية المنطقية فليست خارجية وموطن تقررها الذهن فقط. ومفاهيمُ النوع الأول هي المفاهيم ممكنةُ الظهور، ومفاهيم النوع الثاني هي المفاهيم ممتنعةُ الظهور:

«الأعيان، بحسب إمكان وجودها في الخارج وامتناعها فيه، ينقسم إلى قسمين: الأول الممكنات والثاني الممتنعات، وهي قسمان: قسم يختص بفرض العقل إياه كشريك الباري... واجتماع النقيضين والضدين في موضوع خاص ومحل معين وغيرها، وهي أمور متوهمة ينتجها العقل المشوب بالوهم. وعلم الباري (جل ذكره)

يتعلق بهذا القسم من حيث علمه بالعقل والوهم ولوازمهما من توهم ما لا وجود له ولا عين وفرضهما إياه لا من حيث إنّ لها ذواتًا في العلم أو صوراً أسمائيّة وإلا يلزم الشريك في نفس الامر والوجود. قال الشيخ (رضي الله عنه) في الفتوحات في ذكر أولياء الناهين عن المنكر من الباب الثالث والسبعين: (فلم يكن ثمة شريك له عين أصلًا بل هو لفظ ظهر تحته العدم المحض، فأنكرته المعرفة بتوحيد الله الوجودي فيسمى منكرًا من القول وزورًا). وقسمٌ لا يختص بالفرض بل هي أمور ثابتة في نفس الأمر موجودةٌ في العلم لازمةٌ لذات الحق لأنها صور للأسماء الغيبية المختصة بالباطن من حيث هو ضد الظاهر؛ إذ للباطن وجهٌ يجتمع مع الظاهر ووجه لا يجتمع معه وتختص الممكناتُ بالأولِ والممتنعاتُ بالثاني. وتلك الأسماء هي التي قال، (رضي الله عنه)، في فتوحاته: (وأمّا الأسماءُ الخارجةُ عن الخلق والنِّسب فلا يعلمها إلّا هو لأنَّه لا تعلّق لها بالأكوان). وإلى هذه الأسماء أشار النبي، (ص)، بقوله: «**أو استأثرتَ به في علم غيبك**». ولمّا كانت هذه الأسماء بذواتها طالبةً للباطن هاربةً عن الظاهر لم يكن لها وجود فيه، فصور هذه الأسماء وجوداتٌ علمية ممتنعة الاتصاف بالوجود العيني ولا شعور لأهل العقل بهذا القسم[1] ولا مدخل للعقل فيه. والاطلاع بأمثال هذه المعاني إنما هو من مشكاة النبوة والولاية والإيمان بهما. فالممتنعات حقايق إلهية من شأنها عدمُ الظهور في الخارج كما إنّ من شأن الممكنات ظهورها فيه»[2].

---

(1) لما كان العقل يتوصل إلى كشف الأمور من خلال الانتقال من الأثر إلى المؤثّر. والأعيان الممتنعة لا أثر لها في التعيّنات الخلقية.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 62 ـ 63؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص18.

الفيض الأقدس والفيض المقدس

يرى أهل الله أنّ فيض الحق تعالى على نوعين:

1 ـ الفيض الأقدس: وهو الذي يؤدّي إلى ظهور الأسماء الإلهيّة والأعيان الثابتة، ولا معنى له إلّا في التعيّن الثاني.

2 ـ الفيض المقدّس والذي بواسطته تظهر التعيّنات الخلقية.

وبيانه أنّه بواسطة الفيض الأقدس تظهر الأسماء والأعيان الثابتة؛ الأعيان التي لكلٍّ واحدة استعدادٌ واقتضاءٌ خاص. وطلبُ الأعيان الممكنة واقتضاؤها للظهور يكون سببًا لفيضٍ آخر من الحق تعالى أي الفيض المقدسّ، فيستجيب لهذا الطلب ويُظهرُها في الخارج عن الصقع الربوبي. وبناءً عليه، فالفيض المقدس هو للأعيان الممكنة وعلى أساس طلبها بغرض الظهور في ساحة التعيّنات الخلقية. ولذا يمكن القول إنّ الفيض المقدَّس مترتِّب على الفيض الأقدس. وصفة الأقدس في مقابل المقدّس تنبئ عن مزيدِ تنزهٍ وتعالٍ للفيض الأول، الذي هو في الصقع الربوبي وبعيد عن الكثرات الوجودية.

ويظهر من هذا البحث أنّ ما يقع في التعيّن الثاني هو حاصلُ فيضٍ واحد، وأنّ كلَّ ما يقع في التعيّنات الخلقية هو حاصل فيضٍ آخر. وهذان الفيضان هما حصتان وجزآن من (النَّفَس الرحماني) للحق، وهو ما سوف يأتي شرحه في الفصول القادمة.

«الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدّس. وبالأول تحصلُ الأعيان الثابتة واستعدادتها الأصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها»[1].

«فبالفيض الأقدس الذي هو التجلي بحسب أولية الذات

---

(1) المصدر نفسه، ص 61؛ الطبعة الحجرية، ص 18.

وباطنيتها يصل الفيض من حضرة الذات إليها وإلى الأعيان دائمًا، ثمّ بالفيض المقدس الذي هو التجلي بحسب ظاهريتِها وآخريتِها وقابليةِ الأعيان واستعداداتِها يصل الفيض من الحضرة الإلهية إلى الأعيان الخارجية»[1].

كون الأعيان الثابتة واسطة

بملاحظة ما تقدّم من توضيح حول الأعيان الثابتة الممكنة يمكننا استنتاج أنّ دور هذا النوع من الأعيان أن يكون واسطة بين الأسماء والأعيان الخارجية. فكأنّ الأسماء لا بد من أن تمر عن طريق الأعيان لتصل إلى الخارج. لذا يمكن القول إنّ هذه الأعيان الثابتة بالنسبة إلى الأسماء لها جهة مربوبيّة وبالنسبة إلى الأعيان الخارجية لها جهة ربوبيّة:

«إنّ للأعيان الثابتة اعتبارين: اعتبار أنّها صورُ الأسماء، واعتبار أنّها حقايق الأعيان الخارجية. فهي بالاعتبار الأول كالأبدان للأرواح وبالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان... ولها جهتا المربوبية والربوبية، تقبل الفيض بالأولى وترُبُّ صورها الخارجية بالثانية»[2].

الحلقة الوسطية بين التعيّن الثاني والتعيّنات الخلقية

نصل، بملاحظة كلِّ ما تقدّم من مباحث وأمور ترتبط بالتعيّن الثاني، ولا سيما بالتدقيق في بحث الفيض الأقدس والمقدس وكون الأعيان الثابتة واسطة، إلى تحديد كيفيّة إيجاد العلاقة الوجودية بين التعيّن الثاني والتعيّنات الخلقية. فتمام الكثرات الإمكانية والتعيّنات الخلقية وكما هو معلوم هي تجليات للحق. فالحق تعالى يتجلّى فيها

(1) المصدر نفسه، ص 65؛ الطبعة الحجرية، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 65 ـ 66؛ الطبعة الحجرية، ص 20.

جميعًا بأسمائه الخاصة الوجودية. ويعبّر عن هذه الأسماء الخاصة بالنسب الوجودية الخاصة. وهذه التجلّيات الإمكانية والوجودية للحقّ تختلف عن التجليات العلمية له في التعيّن الثاني وفي الصقع الربوبي. وهذا التجلي الوجودي للحق يتمّ عن طريق الأعيان الثابتة. فعن طريق هذه الحلقة الوسيطة تتحقق هذه الأعيان التي هي تجلٍّ وجوديٌّ للحق. وذكرنا أنّ هذا التجلي الوجوديّ يُطلَق عليه الفيض المقدّس؛ وهو هذا الفيض الوجودي للحق الذي يجري طبقًا لاقتضاءات الأعيان الثابتة وبموجبها توجد الأعيان الخارجية. فكلُّ ما يقع في عالَم الخارج يتحقق فقط من خلال توسط فيض الحق الذي هو الفيض المقدّس. وبعبارة أخرى: كلُّ ما يأتي إلى عالَم الخلق ليس إلّا فيضًا واحدًا للحق. وسرُّ هذه الوحدة سوف يتبين في بحث النَّفَس الرحماني؛ لأنّ النَّفَس الرحماني حقيقةٌ واحدة تشمل العالم من العرش إلى الفرش. وسوف نذكر أنّ هذا النَّفَس الرحماني له ظاهر وباطن. فباطنه هو الفيض الأقدس نفسه وظاهره هو الفيض المقدّس نفسه. وكلّما اقترن ظاهر النَّفَس الرحماني بالأعيان الثابتة في التعيّن الثاني تحقّق وجود التعيّنات والتجليات الخلقية. وبعبارة أخرى: يتجلّى الحق تعالى في التعيّن الثاني بصورةِ الأسماء والأعيان. ولهذه الأعيان طلبٌ واقتضاءٌ وطبقًا لهما تتعلّق إرادة الحق تعالى بتحقّقهما. وهذه الإرادة هي (كن) وجودية واحدة يترتب عليها هذا الفيض المقدس والتجلي الوجوديّ.

«الإيجاد عند المحقّقين عبارة عن اقتران القوابل الأقدسية الثابتة في التعيّن الأول الذي هو منبع التعيّنات والقوابل[1] بظاهر الوجود

---

(1) المراد من القوابل الأقدسيّة الأعيان الثابتة، والمراد من التعيّن الأول هنا التعيّن الثاني الذي هو مصدر كافة التعيّنات والقوابل أيضًا. وأولية هذا التعيّن الذي أشير إليه هنا بلحاظ تفصيل مثل هذه التعيّنات فيه.

الذي هو طرف ظاهريةِ النَّفَس الرحماني... فلهذا يُطلقون عليه اسمَ العالَم وعلى النسبة الواقعة بينه وبين مبدئِه الإيجادَ والخلقَ»[1].

وهذه العبارة مأخوذة في الحقيقة من الفرغاني: «فالإيجاد عبارة عن إقران[2] ذلك الفيض الأقدس، أعني مفاتيح الغيب من حيث الماهية، بوجودٍ ظاهر»[3].

وللجامي بيانٌ مشابه لهذا يقول فيه:

«وجود الممكنات عبارة عن تعيُّنِ وتميُّزِ الوجود الحقيقي في مرتبة من مراتب الظهور بسبب تلبُّسِها بأحكامِ وآثارِ الأعيان الثابتة التي هي حقائق الممكنات، والإيجاد عبارة عن تجلّيه سبحانه في الماهيات الممكنة غير المجعولة التي كانت مرايا لظهوره وسببًا لانبساط أشعة نوره»[4].

ويشير ابن عربي إلى دور الأعيان الثابتة في إيجاد العالَم بالتالي: «إنّ العالَم ليس إلّا تجلّيه في صورِ أعيانِهم الثابتةِ التي يستحيلُ وجودُها بدونه»[5].

ويذكر القيصري في شرحه هذه العبارة التالي:

«إنّ وجود العالم ليس إلّا التجلي الوجودي الحقّاني الظاهر في

(1) **تمهيد القواعد**، مصدر سابق، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 290؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامی انجمن حکمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص 144 ـ 145.

(2) الظاهر أن الصحيح هو اقتران.

(3) **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص 142.

(4) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 46.

(5) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 81.

مرايا صورِ الأعيان الثابتة التي يستحيلُ وجودُ تلك الأعيان في الخارج بدون ذلك التجلي الوجودي، فالعالَمُ، من حيث الوجود، عينُ الحق الظاهر في مرايا الأعيانِ لا غيرُه»[1].

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 583؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 175.

الفصل التاسع

العوالم الخَلقية

طبقًا لما تقدَّم، فإنّ سيرَ التعيّنات بعد التعيّن الثاني يكون إلى خارج الصقع الربوبي. وهذه الحِركة الإيجادية هي المحقِّقة للتعينات الخلقية، وسوف نتعرّض للأمور العامة المرتبطة بهذه التعيّنات في هذا الفصل بعنوان العوالم الخلقية. ولدى العرفاء أبحاثٌ مفصّلة في مجال العوالم الخلقية. ولكنَّنا نسعى هنا للتعرّض لهذه العوالم بشكل مختصر. والعوالم الخلقية تتكون من ثلاثة عوالم هي: عالَم العقل (عالم الأرواح)، وعالَم المثال، وعالم المادة، وسوف نتعرّض لهذه العوالم بشكل عابر.

عالَم العقل (عالم الأرواح)

تعرَّضنا في البحث عن نظام التجليات للحديث عن مقام الذات، والتعيّن الأول، والتعيّن الثاني. وفي هذا الفصل سوف نتعرّض لأول مرتبة ـ في نظر أهل المعرفة ـ بلا فصلٍ بعد التعيّن الثاني، ولكنّها خارجة عن الصقع الربوبيّ. ويُطلق على عالم العقل في اصطلاح

الفلاسفة عالم العقول وعالم المفارقات أيضًا. نعم، ثمة فارقٌ أساس بين معرفة عالم العقل لدى أهل المعرفة وبين معرفته لدى أهل الفلسفة. فالفلاسفة، واعتمادًا على معرفتهم العقلية المحدودة، توصّلوا إلى بعض الخصائص العامة لعالَم العقل ومنها كونه مجردًا، وأمّا العرفاء، واعتمادًا منهم على عمق نفوذ كشفهم القلبي، فقد أحاطوا بتمام جزئيات هذا العالم.

يُقسِّم العرفاء في تصنيفٍ لهم الموجوداتِ المتعلقة بعالَم العقل إلى قسمين: النوع الأول الكروبيّون وخصوصيتهم عدم التعلّق بالبدن. والكروبيّون على نوعين؛ الأول هو الملائكة المهيمنة والآخر الملائكة التي تقع في مجاري الفيض. والنوع الثاني من الكروبيين الروحانيّون أو النفوس الناطقة وخصوصيّتها التعلّق بالبدن وتدبيره في عين تجرّدها العقلي. ويطلق على المرتبة والساحة التي يقيم فيها الكروبيّون (الجبروت)، وعلى المرتبة والساحة الثانية (الملكوت). والروحانيّون على نوعين: الأوّل، النفوس الناطقة الفلكية[1]، الذين هم أهل الملكوت الأعلى والثاني، هو الملائكة الموكلة بالأمور تحت فلك القمر وهم أهل الملكوت الأسفل.

والفرق بين الروحانيين والكروبيين هو الفرق الذي ورد في الفلسفة بين العقل والنفس. فقد ورد في الفلسفة أنّ العقل لا بدن

---

(1) ورد في بعض النصوص الدينية التعبير بالنفوس الناطقة الفلكية، وشهود العرفاء الكبار يؤيد ذلك. وقد أبان بعض العرفاء عن هذا الشهود الشامل حتى لنغمات الأفلاك التي تصل إلى مسامعهم بالتمثلات الخيالية للعارف. ومفاد هذا التبيين أن هذه التمثلات تظهر على شكل صور للعارف ولا وجود لهذه النغمات في الواقع. ويمكننا القول إن نظام الأفلاك القديم، وإن لم يكن له قيمة الآن، ولكن يمكننا القول إن النفوس الفلكيةِ واقعية بشكل عام.

مادي له وليس له خصوصية تدبير بدن خاص، ولكنّ النفس تتعلّق بتدبيرِ بدنٍ خاص، ومن خلاله يكون استكمال البدن. وبعبارة أخرى: للنفس تعلّق استكمالي بالبدن، ولكن ليس للعقل تعلّق استكمالي بالبدن، وإن كان له تعلّق بالمادة فهو تعلق تكميلي:

«بعد التنزل إلى مرتبة التعيّن الثاني يأتي التنزل إلى مرتبة الأرواح وهي التي يُطلَق عليها عالَم الغيب، وعالم الأمر[1]، والعالم العلوي، وعالم الملكوت، وهي عبارة عن العالم الذي لا طريق للإشارة الحسيّة إليه[2]. كما إنّ عالم الشهادة هو العالم الذي للإشارة الحسية طريق إليه، وهو ما يطلق عليه عالَم الخلق، والعالم السفلي، وعالم الملك. ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ﴾[3]، إشارة إلى عالَم الخلق، ﴿وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ﴾[4]، إشارة إلى عالم الأمر. وموجودات هذا العالم على قسمين، قسم منها لا تعلق له بعالم الأجسام بوجه من الوجوه؛ بحسب التصرف والتدبير ويطلق عليها الكروبيّون، وهي على قسمين: قسم لا خبر لديه عن العالم وأهل العالم: (هاموا في جلال الله وجماله منذ خلقهم) وهم الملائكة المهيمة، والمصطفى (ص) يخبر عنهم بقوله: «**إنّ لله تعالى أرضًا بيضاء مشحونةً خلقًا، مَسِيْرَةُ الشمسِ فيها ثلاثون يومًا، هي مثل أيّام الدنيا ثلاثين مرّة، وهم لا يعلمون أنّ في الأرض خَلقًا يعصونه. وإنّهم لا يعلمون أنّ الله خلق آدم**

---

(1) إشارة إلى التفسير العرفاني للآية: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ (سورة الأعراف: الآية 54)؛ إذ يفسر الخلق بعالم المادة والأمر بعالم العقول والأرواح.

(2) لأن لازم قبول الإشارة الحسية أن يكون من مقولات عالم المادة وخصائصه كالمكان والزمان وتلك الساحة مبرأة من ذلك.

(3) سورة الحاقة: الآية 38.

(4) سورة الحاقة: الآية 39.

وإبليس»[1]. وقسم آخر وإن لم يكن له تعلق بعالم الأجسام وهم في شهود القيومية متحيرون، ولكنهم حجاب الحضرة الألوهية ووسائط فيض الربوبية، ورئيسهم مَلَك يُطلَق عليه الروح الأعظم ولا مَلك أعظم منه هناك. وباعتبارٍ آخر يُطلق عليه القلم الأعلى: «**أول ما خلق الله القلم**»، وباعتبار آخر يُطلق عليه العقل الأوّل: «**أول ما خلق الله العقل**»؛ وهذا الروح الأعظم صلوات الله عليه في الصف الأول من هذه الطائفة وروح القدس وهو جبرائيل في الصف الأخير. ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾[2].

والقسمُ الآخرُ له تعلّقٌ بعالَم الأجسام ويقوم بتدبيره والتصرف فيه، ويُطلَق عليهم الروحانيّون وهم على قسمين: قسم الأرواح المتصرِّفة في السماويات، وهم أهل الملكوت الأعلى، وقسم آخر المتصرفة في الأرضيات، وهم أهل الملكوت الأسفل، والآلاف منهم موكلة بنوعِ الإنسان والآلاف موكلة بالمعادن والنبات والحيوان لا بل بكل شيء موكل بواحد منها، وقد ورد في كلمات الأنبياء (ع): «**أنّ لكل شيء مَلَكًا**». وورد عن صاحب الشريعة «**ينزل مع كل قطرة ملك**». وقال أهل الكشف ما لم يوجد سبعة من الملائكة لا تخرج ورقة من غصن وهكذا جرت سنّة الله ﴿...وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[3]. وهذا المفاد ورد في حديثٍ آخر أشار

---

(1) وبعبارة فنية هذه الطائفة من العقول غرقت في شهود التجليّ الذاتي والأسماء الذاتية للحق تعالى، ولأنّ الأسماء الذاتية للحق تعالى كالفرد والوتر سلبية، فلا يبقى مجال لمشاهدة الغير. وليس لهذه الطائفة تجربة البقاء بعد الفناء، بل هم غرقى في تجربة الفناء في الله. ومن الطبيعي أن تكون مثل هذه الموجودات، وخلافًا للطائفة الأخرى من العقول، لا يمكن أن تكون واسطة للفيض الإلهي.

(2) سورة الصافات: الآية 164.

(3) سورة الأحزاب: الآية 62.

إلى وجود ملك الجبال، ملك الريح، ملك الرعد، ملك البرق، وملك السحاب ولا يمكن إدراك هذا المعنى ما لم يكشف النقاب عن جمال الله ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ...﴾[1].

الجسم كالظلّ وإذا كان الشخص كالروح

فالظل بلا شخصٍ لا وجود له

وما لم يوجد موجود ملكوتي فالجسم لا يُتصور له وجود وهذا من الأسرار الكبرى (وقَلَّ على وجهِ الأرضِ منْ يُحيطُ بفهمه). وكذلك الأرواح النارية والتي يُطلَق عليها الجن والشياطين، هي من جنس الملكوت الأسفل ولبعضها تسلُّطٌ على نوع الإنسان، وإبليس سيدها ورئيسها ـ ولِيُعلَمَ أنَّ سرَّ تسليطها على جنس الإنس من شِعَبِ سرِّ القَدَر ـ وبعضُهم قابلٌ للتكليف ومخاطَبٌ بالوحي ـ كما نطقت به الشريعة الحقة ـ وعلى الجملة، بين أئمة الطريق وسادات التحقيق خلافٌ كبيرٌ في حقيقتهم وماهيتهم، مقامُه وشرحُه يطول ولا يسعه هذا المختصر. (اللهم أرِنا الأشياء كما هي وسدِّدنا واشغلنا بك عمن سواك)»[2].

والمطلب الآخر الذي نتعرّض له ها هنا باختصار هو حول النَّفَس الكلّي واللوح المحفوظ. ففي عالمِ العقلِ، العقلُ الأولُ يقع أولًا ثم النَّفَس الكلّي.

أمّا العقل الأول أو الروح الأعظم فهو الحقيقة التي تحوي كافة

---

(1) سورة يس: الآية 83.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 49 ـ 51، مأخوذ ومختار من: صدر الدين القونوي، **تبصرة المبتدي**، تصحيح ومقدمة: نجفقلي حبيبي، قم، كتاب سراي اشراق، چاپ اول، 1381 هـ ش.، اللامعة الثالثة، ص 51 ـ 81.

الحقائق بصورة اندماجية وجمعية. وهذه الحقائق تصبح مفصّلة في النَّفس الكلّي؛ بنحو مشابه لما تقدم في التعيّن الأول والتعيّن الثاني. مع ملاحظة أنّه يمكن أن يكون العالَم الكبير إنسانًا روحُهُ العقلُ الأول وقلبُه الذي له حالة تفصيلٍ هو اللوح المحفوظ والنَّفس الكلّي.

عالَم المثال

يَذكر الفلاسفة أنّه بين عالم العقل وعالم المادة عالمٌ آخرٌ خصوصيتُه (التجرّد البرزخي) في مقابل التجرّد العقلي، ويُطلقون عليه عالَمَ المثال. وأوّل من بحث في عالم المثال في الفلسفة هو شهاب الدين السهروردي. ولكنّ أهل المعرفة تعرّضوا له قبل الفلاسفة وتحدّثوا عن جزئياته وخصائصه.

ينقسم عالم المثال إلى عالمَين:

1 ـ المثال المتصل.

2 ـ المثال المنفصل.

أمّا عالم المثال المنفصل فهو العالم الموجود بين العقل والمادة والمستقل عن الإنسان؛ وأمّا المتصل فهو عالم الخيال الموجود لدى كلِّ إنسان والمرتبط بهذا الإنسان. فكما إنّ للمثال المنفصل تجرّدًا برزخيًّا، فالإنسان أيضاً، في وجوده، له ساحةٌ من التجرّد البرزخي وهو الذي يُطلق عليه أحيانًا الخيال المقيَّد مقابل الخيال المطلق أو المثال المنفصل. نعم، لم يبحث شيخ الإشراق إلّا في عالم المثال المنفصل، ولكنّ العرفاء بحثوا في عالم المثال المتصل إلى جانب المنفصل.

«وبعد التنزّل إلى مرتبة الأرواح يأتي التنزل إلى مرتبة المثال، والذي هو واسطة بين عالم الأرواح وعالم الأجسام، ويطلق عليه

جماعةٌ من علماء الحكمة عالَم المثال، وورد وصفُه بلسان الشرع بعالَم البرزخ[1]، وفيه بحث تفصيلي لدى المحققين. فبعضُ من يرى أنَّ القوى الدماغيةَ شرطٌ في الإدراك يُطلق عليه الخيال المتصل، والمنامات والعجايب في هذا العالم، وبعضُ من لا يرى أنّ قوى الدماغ شرط في الإدراك يُطلق عليه الخيال المنفصل. وفي هذا العالم يحصل تجسّد الأرواح[2]، وتروّح الأجساد[3]، وتشخّص الأخلاق والأعمال[4]، وظهور المعاني بالصور المناسبة[5]، ومشاهدة الذوات المجرّدة في صور الأشباح الجسمانية[6]، فقد رأى المصطفى (ص) جبرائيل (ع) على صورة دحية الكلبي في هذا العالم. وكذلك في هذا العالم تشاهَدُ صورُ الأنبياء والأولياء من قبل المشايخ، ويرون الخضر في هذا العالم، والصور التي تظهر في المرايا والأشياء الصافية[7]، فهذه كافة صور هذا العالم وكل

---

(1) ﴿...وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾، (سورة المؤمنون: الآية 100).

(2) المقصود الجسد المثالي لا المادي فالأرواح الفاقدة الجسدَ (البدن) تظهر في قالب عالم المثال.

(3) المقصود انفصال السالك عن بدنه المادي في مرحلة خاصة من السير والسلوك، واستمراره بالسير بالبدن أو الجسد البرزخي في ذلك العالم.

(4) كالذي ورد في النصوص الشرعية من ظهور وتشخص أخلاق وأعمال الإنسان في يوم القيامة بالشكل المناسب. نعم، هنا الحديث عن عالم المثال.

(5) الحقائق التي لا تكون في قالب صور بحسب وجودها الأصلي ولا تقبل شكلًا، تأتي في هذا العالم بواسطة خصوصياتها المثالية والبرزخية بشكل من الأشكال المناسبة. وكمثال على ذلك حقيقة العلم، فإنّها حقيقة لا تقبل التصوير، ولكنّها تأتي في ذلك العالم على شكل الحليب، أما ما هي المناسبة بين حقيقة كالعلم ومائع كالحليب فهذا ما نوكل أمر توضحيه لأهل المعرفة.

(6) كمثال مشاهدة جبرائيل على صورة دحية الكلبي من قبل رسول الله (ص).

(7) يرى بعض العرفاء، وتبعًا لشيخ الإشراق، بأنّ موطن الصورة التي ترى في المرآة هو عالم المثال المنفصل. ويرى جماعة آخرون من العرفاء كالقيصري والجندي =

موجود، كائنًا ما كان، له صورة في هذا العالم مناسبة لهذا العالم وحكمُها يُشكِّل جملةَ المراتب والأفلاك وغيرها»[1].

إنّ إثبات عالم المثال مبنيّ على أمرٍ وهو أنّ إمداد الحقّ تعالى يصل عن طريق عالم الأرواح وتدبيرها إلى عالَم الأجسام، ومن جهة أخرى فإنّ عالم الأرواح البسيط بعيد جدًا عن عالم المادة المركب، ولذا لا يمكنه القيام بهذا التدبير بنفسه؛ لأنّ التدبير والتأثير يتوقّفان على التناسب. ولذا كان لا بد من وجود عالَم ما بين بين، يمكنه أن يشكل أساسًا لارتباط عالم الأرواح بعالم الأجسام، وعن طريقه يصل الإمداد إلى عالم الأجسام وهو عالم المثال الذي هو حالة برزخية بين عالم الأرواح وعالم الأجسام. فهو، من حيث التقرّر والجزئيّة، شبيه بعالم المادة وهو من حيث التجرّد والروحانية بنحو يماثل عالم الأرواح.

«إنّه لمّا كان عالم الأرواح متقدّمًا بالوجود والمرتبة على عالم الأجسام، وكان الإمداد الربّاني الواصل إلى الأجسام موقوفًا على توسّط الأرواح بينها وبين الحق سبحانه، وتدبيرُها ـ أعني تدبير الأجسام ـ مفوّضٌ إلى الأرواح، وتعذّر الارتباط بين الأرواح والأجسام للمباينة الذاتية الثابتة بين المركَّب والبسيط ـ فإنّ الأجسام كلَّها مركَّبة، والأرواح بسيطة، فلا مناسبة بينهما، ولا ارتباط، وما لم يكن ارتباط، لا يحصل تأثير ولا تأثّر ولا إمداد ولا استمداد ـ؛ فلذلك خلق الله سبحانه عالَم المثال برزخًا جامعًا بين عالَم الأرواح وعالم الأجسام ليصحّ ارتباط أحد العالمين بالآخر، فيتأتّى حصول

= خلاف هذا الرأي. إلى أن قام صدر المتألهين بتقديم تفسير لها في عالم المادة دون توسل لذلك بعالم المثال المنفصل.

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 52 ـ 53.

التأثّر والتأثير ووصول الإمداد والتدبير. فبعالَم المثال وخاصيتِه تتجسّدُ الأرواحُ في مظاهرها المثالية المشار إِليها بقوله تعالى: ﴿...فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾[1]. وإلى عالم المثال يترقّى المتروحنون في معارجهم الروحانية الحاصلة بالانسلاخ من هذه الصور الطبيعية العنصرية واكتساء أرواحِهِم المظاهرَ الروحانية»[2].

وفي ما يرتبط بالحالة البرزخية، أي حالة الـ (ما بين بين) لعالم المثال بالنسبة إلى عالم ما دونه ولعالم الأرواح، فإن النص التالي يوضحه:

«اعلم أنّ العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيهٍ بالجوهر الجسماني في كونه محسوسًا مقداريًا، وبالجوهر المجرّد العقلي في كونه نورانيًا. وليس بجسم مركَّبٍ مادّيٍّ، ولا جوهر مجرّد عقلي، لأنّه برزخ وحدّ فاصل بينهما وكلٌّ ما هو برزخ بين الشيئين، لا بدّ وأن يكون غيرَهما؛ بل له جهتان يشبه بكلّ منهما ما يناسب عالمه. اللّهمّ إلّا أن يقال، إنّه جسم نوري في غاية ما يمكن من اللطافة، فيكون حدًّا فاصلًا بين الجواهر المجرّدة اللطيفة وبين الجواهر الجسمانية المادّية الكثيفة، وإن كان بعضٌ من هذه الأجسام أيضًا ألطف من بعضٍ، كالسماويات بالنسبة إلى غيرها. فليس بعالمٍ عرضي[3]، كما زعم بعضهم لزعمه أنّ الصور المثالية منفكّةٌ عنَ حقائقها[4]، كما زعم في الصور العقلية. والحق أنّ الحقائق

(1) سورة مريم: الآية 17.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 54 ـ 55.

(3) يعتقد الفلاسفة المشاؤون أنّ الصور الخيالية أعراض منطبقة في الجوهر المادي.

(4) أي كمثال الصورة المثالية للحجر لا ارتباط لها بالحقيقة المادية له وكذلك حقيقته في عالم العقل.

الجوهرية موجودةٌ في كلٍّ من العوالم الروحانية والعقلية والخيالية، ولها صور بحسب عوالمها»[1].

ويُطلَق على هذا العالم عالم المثال. والسرّ في هذه التسمية أنّ هذا العالم يحتوي على صور الأشياء المادية، ويمكن القول إنه صورة ومثال للأشياء المادية. ومن جهة أخرى فإنّ ما هو موجود في الأعيان الثابتة في التعيّن الثاني والحضرة العلمية، يتقدّر جزئيًا في عالم المثال أولًا، والصور الجزئية هي أول مثالٍ للأعيان الثابتة. والاسم الآخر لعالَم المثال هو الخيال المنفصل؛ لأنّه، كما إنّ لنا نحن البشر خيالاً مرتبطًا ومتصلًا، فالعالَم له خيال أيضًا. ولذا يطلق عليه الخيال لتشبيهه بالخيال المتصل لدينا، ولكنه منفصل عنا.

«إنّما يسمّى بالعالم المثالي لكونه مشتملًا على صورٍ ما في العالم الجسماني، ولكونه أوّل مثال صوري لما في الحضرة العلمية الإلهية من صور الأعيان والحقائق، ويسمّى أيضًا بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيهًا بالخيال المتّصل. فليس معنًى من المعاني ولا روحٌ من الأرواح إلّا وله صورةٌ مثالية مطابقة بكمالاته»[2].

نعم، لا يرى العرفاء انحصارَ المثال المتّصل بالإنسان، بل يبنون على أنّ لكافّة الموجودات الماديّة، حتى غير الحيوانات، مثالًا متّصلًا. وإن كان الخيال المتصل في بعضٍ منها كالجمادات لا يظهر للآخرين. ولذا يحصل توهم أنّها لا تمتلك مثل هذه الخصوصية. كما لا ينبغي توهم أنّ الخيالات المتصلة للموجودات المادية مغايرة

(1) المصدر نفسه، ص 55 ـ 56.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 98؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 30.

تمامًا للخيال المنفصل، بل نسبة الخيال المنفصل للخيالات المتّصلة نسبة الأصل إلى الظل ونسبة المطلق إلى المقيد. فالمثالات المتصلة والمقيدة هي شعبة من الخيال المنفصل والمطلق:

«والمثالات المقيدة التي هي الخيالات أيضًا ليست إلّا أنموذجًا منه وظلًّا من ظلاله،... متّصلةً بهذا العالم ومستنيرةً منه كالجداول والأنهار المتصلة بالبحر والكُوى والشبابيكِ التي يدخل منها الضوء في البيت. ولكلٍّ من الموجودات التي في عالم المُلك مثالٌ مقيَّدٌ كالخيال في العالم الانساني، سواء كان فلكًا أو كوكبًا أو عنصرًا أو معدنًا أو نباتًا أو حيوانًا. فإنّ لكلٍّ منها روحًا وقوًى روحانيّةً وله نصيبٌ من عالمه وإلّا لم تكن العوالم متطابقة، غاية ما في الباب أنَّه في الجمادات غيرُ ظاهرٍ كظهوره في الحيوان، قال الله تعالى: و﴿...وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...﴾[1]. وقد جاء في الخبر الصحيح ما يؤيّد ذلك من مشاهدة الحيوانات أمورٌ لا يشاهدها من بني آدم إلّا أربابُ الكشف أكثر من أن تحصى. وذلك الشهود يمكن أن يكون في عالم المثال المطلق ويمكن أن يكون في المثال المقيّد، والله أعلم بذلك»[2].

يؤكّدُ أهلُ المعرفة في ما يتعلّق بعالم البرزخ على ضرورة التفرقة تمامًا بين برزخين: برزخ نزولي وبرزخ صعودي. فالبرزخ النزولي هو عالمُ المثالِ المنفصلِ نفسُه وهو ما كنا نتحدّث عنه. والذي يقع في مراحل ومراتب نزول التجليات بعد عالم العقل وقبل عالم المادة،

---

(1) سورة الإسراء: الآية 44.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 98 ـ 99؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص31.

ولذا يكون حاكمًا على عالَم المادة، والحقائق التي كانت في عالم العقل بصورة اندماجية تأتي فيه بصورة تفصيلية ثمّ تتحقق في عالم المادة. وأمّا ما يطلَق عليه البرزخ الصعودي فهو مرحلة يعيشها الإنسان بعد الموت إلى ظهور القيامة الكبرى الشرعية (الآفاقية)، وترافِقُه صورةٌ مثاليةٌ مناسبةٌ من نتائج أعمالِه. ويُطلَق على هذا البرزخ أنّه صعودي لأنّه يقع بعد عالم المادة في مراحل صعود الإنسان من عالم المادة إلى عوالم أعلى:

«إنّ البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنيوية هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجرّدة وبين الأجسام؛ لأنّ مراتب تنزّلات الوجود ومعارجه دوريةٌ، والمرتبةُ التي قبل النشأة الدنيوية هي من مراتب التنزلات ولها الأولية، والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الآخرية. وأيضًا، الصور التي تلحق الأرواح في البرزخ الأخير إنّما هي صور الأعمال ونتيجة الأفعال السابقة في النشأة الدنياوية، بخلاف صور البرزخ الأول، فلا يكون كلٌّ منهما عينَ الآخر لكنّهما يشتركان في كونهما عالَمًا روحانيًا وجوهرًا نورانيًا غيرَ مادّي مشتملًا لمثال صور العالَم»[1].

وفي هذا المجال يُطلِق ابنُ عربي على هذين البرزخين عنوانًا آخر. فهو يطلق على البرزخ النزولي (الغيب الإمكاني) وعلى البرزخ الصعودي (الغيب المحالي)[2]. والسبب في هذه التسمية أنه في البرزخ النزولي من الممكن تحقق الحقائق البرزخية في عالم المادة، وذلك خلافًا للبرزخ الصعودي؛ إذ لا يمكن رجوع الحقائق المثالية إلى عالم الدنيا، بل الحقائق المثالية هي نتائج الأمور الحادثة في

(1) **شرح فصوص الحكم**، مصدر نفسه، ص 102؛ الطبعة الحجرية، ص 33.
(2) **الفتوحات المكية**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، مصدر سابق، ج 3، ص 78.

عالم المادة. ويرى ابن عربي أنّه، وبسبب هذا، فإنّ الوصول إلى عالم المثال المنفصل أو البرزخ النزولي أسهل كثيرًا من البرزخ الصعودي؛ لأنّ كثيرًا من العرفاء أخبروا عن الحقائق البرزخية النزولية التي تتجلّى في هذا العالم، ولكن قليلًا منهم تمكّن من مشاهدة حقائق البرزخ الصعودي. ولذا كانت كثرة الإخبار عن وقائع البرزخ الصعودي وما هو أعلى منه؛ أيْ عالم القيامة الكبرى، من شواهد وعلامات أفضليّة النبي أو الدين.

عالَم المادة

يتكوّن عالم المادّة في نظر العرفاء القدماء من عناصر، مركّبات، معدنيّات، نباتات، حيوانات وختامًا الإنسان. وبعبارة أخرى: يمكننا القول إنّ الإنسان هو نهاية ثمرة عالم المادة. وبعد التنزّل إلى مرتبة المثال يأتي التنزل إلى مرتبة الأجسام وهي على قسمين: العُلْويّات والسفليّات[1].

يُذكر أنّ العرفاء يُطلقون على التعيّنات الخَلقية (عوالم الأرواح والمثال والمادة) تسمية (الكون) و(العوالم الكونية)؛ وإن كان (الكون) في التعبير الفلسفي والذي يُطلق على ما يقابل (الفساد) لا يكون له معنًى إلّا في عالم المادة، ولكن طبقًا للاصطلاح الآخر للفلاسفة، فإنّ المقصود من الكون هو مطلق الوجود، وأمّا في الاصطلاح العرفاني فالكون يراد به ما سوى الله؛ وبعبارة أخرى: العالم من حيث هو مقابل الحق تعالى؛ أي كلّ ما يكون بكلمة

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 58، والعلويات في هذا النص هي الأفلاك والسفليات هي العناصر الأربعة والمركبات والمواليد الثلاثة.

(كن) الوجودية من الحق. وهو عبارة عن التعيّنات الخلقية. وبناءً عليه، فالتعيّنان الأول والثاني الواقعان في الصقع الربوبيّ ليسا جزءًا مما سوى الله، ولا يدخلان في دائرة هذا المفهوم ومصاديقه. وبعبارة أخرى: لم يتحقّق وجودُهما بكلمة (كن) الوجودية من قِبل الحق. «والكون في اصطلاح هذه الطائفة عبارةٌ عن وجودِ العالَم من حيث هو عالَم لا من حيث إنه حقٌّ، وإن كان مرادفًا للوجود المطلق عند أهل النظر»[1].

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 329؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 62.

الفصل العاشر

النَّفَس الرحماني

البحث عن النَّفَس الرحماني في ترتيب هذا الكتاب هو آخرُ بحثٍ في البابِ الثالث أي باب مقام الذات ومراتب التجليات، وذلك لأغراض تعليمية. مع أنّ حقَّ هذا البحث أن يكون قبل التعرّض للتعين الثاني ومقارِنًا للحديث عن التعيّن الأول. وسوف يتضح عاجلًا لماذا كان النَّفَس الرحماني بحثًا مقارِنًا للتعين الأول.

والبحث عن النَّفَس الرحماني هو من الأبحاث المهمة في العرفان النظري، ولم تتعرّض له الفلسفة إطلاقًا، عدا فلسفة صدر المتألهين؛ إذ أبان عن بعض النقاط بإلهامٍ من تعاليم أهل المعرفة، وجعلها ضمن نظامه الفلسفي. ويعتقد أهلُ الله أنّ البحث عن النَّفَس الرحماني هو من الأبحاث التي لا يمكن الاطلاع على أبعادها بشكل جيد ما لم نصل إلى مقام تلقّي التجلّي الذاتي.

حقيقة النَّفَس الرحماني

الشمول والسريان

ليست حقيقة النَّفَس الرحماني سوى الشمول لكافة التعيّنات والسريان فيها. فالنَّفَس الرحماني حقيقةٌ سَعِيَّةٌ تبدأ مع التعيّن الأول وتستمر إلى عالم المادّة. نعم، لأهل الله أقوالٌ متعدّدة في تفسير النَّفَس الرحماني. ففي بعض النصوص نجد تصريحًا بأنّه النَّفَس هو التعيّن الأول[1]، وفي بعضها الآخر النَّفَس هو التعيّن الثاني[2].

أمَّا في ما يرتبط بتفسير الرأي الأول، فقد اعتمد بعضهم في اختياره له على أنّ التعيّن الأول هو الحالة الوحيدة قبل امتداد النفس التي تشكل الحقيقة الأساس للنَّفَس الرحماني. وأمّا من اختار القول الثاني فقد اعتمد على أنّ التعيّن الثاني هو العلة الأساس التي من خلالها يتمكّن النَّفَس الرحماني، من خلال السريان إلى تمام الساحات وكافة المراتب، من إيجاد الحقائق المتعدّدة والمتكثرة.

نعم، لا ينبغي توهم أنّ هذا الاختلاف في الرأي يحكي عن اختلاف أساس في رأي العرفاء حول هذه المسألة المهمة في العرفان

---

(1) يذكر القونوي أنّ النَّفَس الرحماني هو من أسماء التعيّن الأول. (**إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص 120 ـ 121؛ كذلك الفناري، **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 371؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 155).

(2) فمثلًا يسعى الفناري ليجعل الصورة الوجودية ـ أحد أسماء النَّفَس الرحماني ـ محمولة على عالم المعاني (التعيّن الثاني). (**مصباح الأنس**، المصدر نفسه، ص 374 ـ 381 ـ 384؛ الطبعة الحجرية، ص 157 ـ 161 ـ 163)، ويرى بعضهم أنّ التعيّن الثاني هو تعين نَفَسيّ (بمعنى النَّفَس الرحماني). ومثاله: **تمهيد القواعد**، مصدر سابق، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 289؛ **منتهى المدارك**، مصدر سابق، ج 1، ص 17.

النظري؛ ففي كثيرٍ من المصنّفات العرفانية نجد لحاظاتٍ متعدّدةً جعلها العارف في بحث النَّفَس الرحماني نظرًا لأولويّتها. والقول الآخر الذي اشتهر بين المتأخّرين هو أنّ النَّفَس الرحماني حقيقةٌ واحدةٌ لا تسري إلّا في ساحة التعيّنات الخلقية، أي من عالم الخلق إلى عالَم المادة[1].

إلى جانب هذه التعاريف، يوصلنا البحث في المصنَّفات العرفانية من النوع الأول إلى أن أكابر كالقونوي، الجندي، الفرغاني، صائن الدين تركة، وغيرهم قدّموا تحليلًا آخر يتطابق مع التعريف الذي ذكرناه للنَّفَس الرحماني في بداية هذا الفصل. فكثيرٌ من الكلمات الواردة عن هؤلاء الأكابر تشهد بوضوحٍ على أنّهم يرون أنّ كافة المراتب التي هي من تجليات الحقّ، من التعيّن الأول إلى عالم المادة، هي ضمن الدائرة الواسعة للنَّفَس الرحماني. وهذا الرأي مبنيٌّ على أنّ الحق تعالى عندما يريد أن يتجلّى، فبِحُكْمِ وحدته الإطلاقية وعدمِ وجودِ طريقٍ للكثرة إلى ذاته المقدسة، فليس له سوى تجلٍّ واحد، لا تجليات متعددة. وهذا التجلي الواحد يظهر بصورٍ مختلفة في مراحلَ مختلفة، ويشكل مراحلَ ومراتبَ مختلفة. فأولًا يأتي بصورة التعيّن الأول وثانيًا بصورة التعيّن الثاني وهكذا إلى أن يصل إلى عالم المادة. وفي مقام التمثيل قالوا إنّهم إنّما أطلقوا على النَّفَس الرحماني كلمة (نَفَس) لأنّها كنَفَس الإنسان، التي تبدأ بصفة الوحدة من عمق القلب لتنتقل من الصدر إلى الحلق ثم الحنك وهكذا لتخرج بأشكال وأصوات مختلفة:

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 882؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص334.

«وللنَّفَس الرحماني السرايةُ في هذه المراتب الخمس والظهورُ بحسبها وأمهاتُ مخارجِ الحروف الإنسانية خمسة أيضًا: باطن القلب، ثمّ الصدر، ثم الحلق، ثم الحنك، ثم الشفتان، وهي نظائر المراتب في النَّفَس الرحماني»[1].

فكأنّ نَفَس الإنسان موجودٌ في داخله وفي عمق صدره بحالة اندماجية؛ فمتى جاء إلى الحلق أصبح قابلًا لقبول الكثرة الصوتية، وختامًا تُصبح هذه الكثرة فعليّةً في مخارج الحروف. وعليه، فالنَّفَس الرحماني في تحليل هؤلاء الأكابر موجودٌ أولًا في مقام التعيّن الأول بحالة اندماجية، ثمّ تتحقّق له حالةٌ إيجاديةٌ. فما لم يتحقق زمانُ إيجاد الصورة فإنّ المرتبة الإيجادية وتعيّن المبدئية يموج فيه وبهذا يكون في مقام الكثرةِ النسبية المقامَ الذي لا خبر فيه عن الكثرة الوجودية. ويُعبَّر عن هذا المقام بالنَّفَس الامتدادي والذي هو في الواقع التعيّن الثاني أو الاسم الجامع (الله). ثمّ ينتقل هذا النَّفَس من مقام الكثرة النسبية على صورة كلمات وجودية إلى ساحة الوجود بنحوِ التفصيل، وبهذا يتحقق وجود التعيّنات الخلقية. وعليه، فهو نَفَس واحد يأتي بصورٍ متعدّدة.

وعليه، يمكن القول إنّ للنَّفَس الرحماني حالاتٍ ثلاثًا:

1 ـ قبل الامتداد؛

2 ـ الامتداد الإيجادي (النَّفَس المبسوط للإيجاد)؛

3 ـ الصورة الممتدة.

الحالة الأولى تقع في مرتبة التعيّن الأول، والحالة الثانية تقع

---

(1) **تمهيد القواعد**، مصدر سابق، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 293؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص 147.

في مرتبة التعيّن الثاني، والحالة الثالثة تقع في مرتبة التعيّنات الخلقية.

ويعتمد العرفاء على ذكرِ أمثلةٍ متعددةٍ لأجلِ بيانِ حقيقةِ النَّفَس. ومنها ما ذكروه من تمثيلٍ بالعددِ (واحد) لتقريب النَّفَس الرحماني للأذهان، فالعدد واحد في الفلسفة المشائية لا يدخل في الأعداد، ولكنّ الأعداد كلَّها تتكوّن منه، فالعدد (ثلاثة) مثلًا مؤلّفٌ من عناصر ثلاثة من العدد (واحد). ويذكر العرفاء أنّ العدد (واحد) كما يبسط وجوده على الأعداد وكلُّ عددٍ يتكوَّن من تركيبٍ خاص من العدد (واحد)، فإنّ النَّفَس الرحماني يبسط وجوده في كافة مراحل التجلّي والتعيّنات ولكلِّ تعين خصوصيّةٌ من النَّفَس. فالعدد (واحد) كان يحوي على كافة الأعداد قبل أن تتشكل بصورة (اثنين) و(ثلاثة) بشكلٍ اندماجي. وكذلك النَّفَس الرحماني فإنّه، قَبل الامتداد، حالُه كحال العدد (واحد) ومتى تبدل إلى الأعداد، فإنّ حالة النَّفَس الرحماني تمتد بتلك الصورة:

«التعيّنُ صورةُ[1] المتعيِّن فما له وجودٌ بدون المتعيِّن، وهو النَّفَس الرحماني الذي هو مادةٌ لصورِ الموجودات الكونية، كما إنّ نَفَس الإنسان ينبعث من القلب وله تعينٌ في القلب غيرُ متميزٍ عن المتعيِّن، فللألف الذي هو الواحدُ أو النَّفَس الإنساني أو النَّفَس الرحماني أو الوجود الساري ثلاثُ مراتب: إحداها قبلَ امتداده وهي مرتبةُ إجمالِه وأحديتِه واستهلاكِ أعداده بحيث لا تظهر أعيانُها ولا تتميز، وهو اعتبارُ النَّفَس الإنساني في غيب قلبِه، والنَّفَس الرحماني

(1) المراد من الصورة في العبارة المذكورة أعلاه الصورة في مقابل المادة، مع فارق وهو أنّه في العرفان تكون الرتبة الوجودية للصورة أدنى من المادة، فلا بد من أن نعلم بأنّ المتعين هو هذا النفس الرحماني التي تكون التعيّنات صورًا له.

في غيبِ عينِ التعيّن الأول وهو مقامُ كان الله ولا شيء معه ومقامُ كون النَّفَس في قبضةِ المتنفِّس واستهلاكُ الكثرةِ الأسمائية في الأحديةِ الذاتية، وبه يندرجُ الألفُ في النقطةِ اندراجَ سائرِ الحروفِ في الألف. وثانيتها اعتبار امتداد النَّفَس إلى أعيان الحروف بالإيجاد[1] حالَ تعيناتِها في مخارجها ورجوعِها إلى الباطن في مراجعِ معارجِها، وبه تحقَّقَ وجودُ عينِ الألفِ من حيث امتداده... وهذا الاعتبارُ واحديةُ الواحد كما قال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ...﴾[2]، وبه يكون الواحدُ مبدأً للعدد، ولا يتنزَّهُ عن الكثرة النسبية ويستلزمُ الربُّ المربوبَ والإلهُ المألوهَ، ويَنشئ الواحدُ من نِسب ذاتِه تعيناتِ تجلياتِه، فهذه المرتبةُ سابقةٌ على مرتبة التعيّن العددي مسبوقةٌ بالإطلاق الذاتي الأحدي وهو اعتبارُ الألوهية. وثالثتُها اعتبارُ تعيّنِ النَّفَس في المخارج بصورِ الحروف وتجلياتِ الواحد في أعيان الآحاد وتسميتِها بأسماء لا تُحصى، وهي أيضًا مراتب تُعيناتِ تجلي النَّفَس الرحماني الإلهي الوجودي والفيضِ الذاتي الجودي المنبعث من غيب باطن القلب الذي هو التعيّنُ الأوّل إلى حضرةِ أحديةِ جمع الجمعِ على ظاهرية الاسم الظاهر المشهود المعهود، فما ثمةَ إلّا هو الأولَ الأحد والآخر الأبد والظاهر بالعدد والباطن عما تعدد»[3].

وبعبارة أخرى: النَّفَس الرحماني هو تمام التجليات والتعيّنات. ويعبِّر بعضُ أهلِ المعرفة عنه بـ ـ (الرقّ المنشور)؛ وهو الستار

(1) بالإيجاد أي بالمقام الذي يتحقق باسم مبدإ الامتداد، وهذا المقام هو الاسم الجامع الله ومرتبة الألوهية الشاملة كافة الأسماء الإلهية.

(2) سورة البقرة: الآية 163.

(3) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 370 ـ 371؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 155؛ نقلًا عن: الجندي، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 54.

المتدلي الذي يحتوي على رسوم متعددة. فالرسم الأول فيه عبارة عن التعيّن الأول، والرسم الثاني عبارة عن التعيّن الثاني، والرسوم التالية هي التعيّنات الخلقية. وعليه، فالنفس الرحماني حقيقةٌ واسعة تشمل التعيّن الأول حتّى عالم المادة؛ وها هنا لو نظرنا إلى التعيّنات فسنجد الكثرة، ولكننا لو نظرنا إلى الحقيقة السارية فسوف نجد الحقيقة الوحدانيّة.

«فإنّ التجلّي الحبّي الإلهي في بدء التجلي الإيجادي خَرَجَ من باطن قلب التعيّن الأوّل، ودرج في الألف النفسي، ومرّ على حضرة أحدية الجمع في العلم الذاتي على جميع حقائقِ الشؤون الذاتية والحقائقِ الفعلية الإلهية إلى أن يبلغ غايةِ حضرةِ الإمكان»[1].

«أوّلُ ما تعيّن من غيب الغيب النَّفَس الرحماني وحدانيًّا مندرجًا فيه الفعل والانفعال، بل الأسماء والصفات والأفعال، حتّى كان العالِم والعلم والمعلوم والفاعل والقابل واحدًا في المرتبة الأولى التي هي الوحدة الحقيقية الجامعة بين الأحدية والواحدية بالنسبة السوية، ثم عينٌ من عينِها عينُ النَّفَس الرحماني في المرتبة الثانية التي هي اعتبارُه المشتملُ بحكمِ واحديتِه على تفاصيلَ غيرِ متناهيةٍ متعلقةٍ بأبديته»[2].

نعم، ينبغي الالتفات إلى أنّ الفيض المقدّس والفيض الأقدس حصّتان من النَّفَس الرحماني. وبما تقدّم من توضيح إلى الآن، أصبح

(1) المصدر نفسه، ص 369؛ الطبعة الحجرية، ص 154؛ نقلًا عن: الجندي، شرح **فصوص الحكم**، المصدر نفسه، ص 68.

(2) المصدر نفسه، ص 489؛ الطبعة الحجرية، ص 220؛ ينقله عن: **منتهى المدارك**، مصدر سابق، ج 1، ص 63.

معلومًا بوضوحٍ لماذا كانت التعيّنات الخَلقية فيضًا مقدّسًا (بصيغة المفرد) لا فيوضات مقدسة (بصيغة الجمع)؛ لأن هذه الحصة الخَلقية نَفَسٌ رحمانيٌ تجلّى بصورة وجودات متكثّرة، وهذا التكثر للوجودات هو في عين الوحدة السريانية الشاملة لها جميعًا، وهي جميعها في حصّة واحدة وفيض واحد. والفيضُ الأقدسُ، سواء أكان تعينًا أولًا أم تعينًا ثانيًا، جزءٌ من النَّفَس الرحماني. بناءً عليه، فالنَّفَس الرحماني هو الجمعُ نَفْسُه بين الفيضين الأقدس والمقدّس.

التجلّي الواحد

كما تقدّم أنّه عندما تريد الذاتُ الأحديةُ للحق تعالى التجلّيَ، فلا يوجد إلّا تجلٍّ واحدٍ أحدٍ. وهذا التجلي الواحدُ الأحدُ يتكثّرُ طبقًا للمواطن المتعددة. فها هنا تجلٍّ واحدٌ ونَفَسٌ واحد يحوي كافة الكثرات بخصوصية السريان والامتداد. وبعبارة أخرى: التشكيك ثابت في ذلك التجلي الواحد نَفْسِه وهو ما يُطلق عليه (التشكيك في الظهور). وبناءً عليه، يمكن القول إنّ التشكيكَ في أصل النَّفَس الرحمانيّ يظهر على شكل تجلياتٍ متعددةٍ طبقًا لمراتب التشكيك.

«وبالتحقيق الأتمّ ليس إلّا تجليًا واحدًا يظهر له، بحسب القوابل ومراتبها واستعدادتها، تعيّناتٌ فيلحقُهُ لذلك التعدُّدُ والنعوتُ المختلفةُ والأسماءُ والصفاتُ؛ لا أنّ الأمرَ في نَفْسِه متعددٌ»[1].

الإطلاق القسمي

ذكرنا أنّ الحق تعالى لامتناهٍ بنحو الحقيقة ومطلق بالإطلاق

---

(1) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص 38؛ انظر أيضًا: **تمهيد القواعد**، مصدر سابق، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 358؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص 250.

المقسمي. وفي مقابل ذلك، النَّفَس الرحمانيُّ مقيّدٌ بقيد العموم وحقيقتُه وهويتُه السريانُ والعمومُ الخارجي. ومثلُ هذه الحقيقة سوف تكون مطلقةً بالإطلاق القسمي: «المقيدُ بالإطلاق غيرُ المطلق عن الإطلاقِ والتقييدِ؛ فالمراد بالوجود العام هو الأولُ المقيدُ بالعموم وذاتُ الحق هو الثاني»[1].

نعم، البحث هنا عن العموم والإطلاق سواء أكان قسميًّا أم مقسميًّا، ليس في مقام الذهن، بل في مقام الأعيان الخارجية. ومثل هذا الإطلاق يُقال له الكلّيُّ السَّعِيُّ أو السَّعِيُّ الخارجي. وكمثال على ذلك ربُّ النوع بالنسبة إلى أنواعه؛ فإنّ له نحوًا من السريان والسعة بنحوٍ يُطلق عليه الكلي السعي. والنَّفَس الرحماني له مثل هذا الإطلاق الخارجي في الحقيقة، وذلك لكي نتمكَّن من تحليل كيفيّة هويَّتِه، تلك الهوية التي تشمل تمام التعيّنات والتجليات من العرش إلى الفرش. وبعبارة أخرى: نحوُ وجودِ النَّفَس الرحماني هو السريان نفسه في مراتبه؛ أي حقيقةٌ وحدانيةٌ وفي عين ذلك ساريةٌ في المراتب؛ ولذا يُطلق عليه (الواحد الساري) (مقابل الواحد الإطلاقي والواحد العدديّ). وكما نلاحظ، فإنّ وحدةَ الواحد الساري لا تتناقض مع سريانه. وخصوصيّة هذا السريان أنّه يحتوي على الكثرات فيه. بل لا يمكن تصوّر السريان إطلاقًا دون لحاظ الكثرة. ومن جهة أخرى لا يمكننا الحديث عن السريان دون ملاحظة الوحدة.

ولأجل فهم مراد أهل المعرفة من الحقيقة السريانية للنَّفَس الرحماني يمكننا الرجوع إلى بعض النقاط التي ذكرها ملّا صدرا

(1) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 333؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 135.

استلهامًا من كلماتِ أهلِ المعرفة حول الوحدة السريانية في مبحث التشكيك الخاص؛ إذ يعتقد في مبحث التشكيك الخاص أنّ الكثرة والوحدة موجودتان في الخارج حقيقةً؛ والجمع بين الأمرين، وإن كان يحتوي تناقضًا في الظاهر، ولكن بواسطةِ فهم وجود حقيقةِ وحدانية وتشكيكية في الآن نفسه، أي الحقيقة الواحدة ذات المراتب، يرتفع التناقض.

وللتشكيك الخاص عناصر أربعة مقوِّمة:

1 ـ الوحدة الخارجية؛

2 ـ الكثرة الخارجية؛

3 ـ رجوع الكثرة إلى الوحدة؛

4 ـ سريان الوحدة في الكثرة؛ ولذا فهو يتحدّث عن سَعَةٍ، كليةٍ، وسريان خارجي لا مفهومي وذهني، وهي واقعٌ في الخارج لا شك فيه ولا تردّد. ويذكر ملّا صدرا لتبيين هذا التشكيك تشبيهًا يجعل فيه الحقيقةَ الوحدانيةَ التشكيكيةَ كالنَّفَس الرحماني عند العرفاء:

«شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمولِ معنى الكلي للجزئيات وصدقِهِ عليها... بل شمولُه ضربٌ آخرُ من الشمول لا يعرفه إلّا العرفاء الراسخون في العلم. وقد عبّروا عنه تارة بـ النَّفَس الرحماني، وتارة بالرحمة التي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ، أو بالحق المخلوق به عند طائفة من العرفاء»[1].

---

(1) **المشاعر**، مصدر سابق، ص 7 ـ 8 ـ 41؛ **الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص 7 ـ 70؛ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ص 18 ـ 21.

«الوجودُ العامُّ المنبسطُ على الأعيان في العلمِ ظلٌّ من أظلالِه لتقيُّدِه بعمومِه، وكذلك الوجود الذهني والوجود الخارجي ظلّان لذلك الظل لتضاعف التقييد. وإليه الإشارة بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾[1][2].

علاقة النَّفَس الرحماني بالتعيّن الأول

لا بد من أن نعلم بأنّ النَّفَس الرحماني والتعيّن الأول ليسا حقيقتين متمايزتين ومستقلّتين إحداهما عن الأخرى، بل هما حقيقة واحدة ذات هوية واحدة، والفرق بينهما فقط بالإجمال والتفصيل؛ أي أنّنا أمامَ حقيقةٍ واحدةٍ هي بلحاظِ الإجمال، يُطلَق عليها التعيّن الأول، وبلحاظ التفصيل والانبساط، يُطلَق عليها النَّفَس الرحماني. وبعبارة أخرى: هذه الحقيقة في مرحلة الاندماج هي في التعيّن الأول، ومتى انبسط التعيّن الأول ووصل إلى مرحلة التفصيل ظهرَ النَّفَس الرحماني. والسريان هو نحوُ وجودِ النَّفَس الرحماني، والجمعية والأحدية هما نحو وجود التعيّن الأول. وهذا البسط والسريان هو تفصيلُ ذلك الشيء الذي كان، بالجمع والاندماج، في التعيّن الأول. وقالوا: ظهورُ النَّفَس الرحماني مقارنٌ لظهور تجلي الحق، وظهور تجلي الحق يعني علم الذات بالذات في التعيّن الأول؛ ولذا يمكننا القول إنّ النَّفَس الرحماني ليس سوى التعيّن الأول. وللعرفاءِ تعبيرهم عن ذلك، إذ يقولون: إنّ حقيقة التعيّن الأول الأحدية وحقيقة النَّفَس الرحماني الانبساط، والانبساط في الأحدية قابلٌ للجمع والأحدية في مرحلة الانبساط قابلة للبسط؛

(1) سورة الفرقان: الآية 45.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 16؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 7.

ولذا يمكن القول إنّ التعيّن الأول على رأس سلسلة النَّفَس الرحماني أو هو باطنه.

وعليه، فكلٌّ ما تقدّم من مراتب التجليّات من التعيّن الأول إلى عالم المادة هو من تطوّرات النَّفَس الرحماني. وأوّل تطوّر للنَّفَس الرحماني هو هذا التعيّن الأول وكما لاحظنا عند تشبيهه بنَفَس الإنسان، يتطابق مع الحالة التي تكون قبل الامتداد في باطن القلب. ثمّ تظهر الرقيقة العشقية في التعيّن الأول والتي هي حالة النَّفَس في التعيّن الأول في قبضة القلب. ثمّ يأتي الاسم الجامع (الله) وهو جهة الامتداد الإيجادي للنَّفَس الرحماني، واستمرارًا، تأتي الأسماء والأعيان الثابتة التي توجد طلبًا لاقتضاءاتها في التعيّنات الخلقية. وهذه المرحلة من النَّفَس الرحماني (التعيّنات الخلقية) هي التجلّي الوجوديّ للحق تعالى، ويرى العرفاء أنّها حاصلُ اقتران الأعيان الثابتة بظاهر النَّفَس الرحماني أو اقتران الأعيان الثابتة بحسب اقتضاءاتها بالفيض المقدس:

«أول المراتب المكنونة والمسماة المنعوتة مرتبة الجمع والوجود وقد يعبِّر عنها بعضُ المحققين بحقيقة الحقائق، وحضرةِ الأحديةِ الجمع، ومقامِ الجمع، ونحو ذلك... ونسبةُ حكمها وأثرها إلى ما يليها من أمّهاتِ الحقائق الإلهية والكونية، كالوجود العام وأم الكتاب ونحوهما، نسبةُ الذكورة إلى الأنوثة والمجموعُ أمرٌ واحد راجع لذات واحدة»[1].

«وللذات المشار إليها من حيث المرتبة الكلية اعتباران أو

---

(1) **مفتاح الغيب**، المطبوع مع كتاب **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 35؛ انظر أيضًا: **مفتاح الغيب**، على هامش **مصباح الأنس**، الطبعة الحجرية، ص 126 و133.

نسبتان... اعتبارها من حيث جمعها المنبَّه عليه، وإحاطتها، ووحدتها، واعتبارُ كونِها ليست غير الحقائق المذكورة التي اشتملت عليها، فمن حيث نسبة الجمع والإحاطة تُسمّى حضرة الجمع ومرتبة أحدية الجمع التي تليها حضرة الألوهية ونحو ذلك، ومن حيث إنّ الوجود الظاهر المنبسط على أعيان المكنونات ليس سوى صورة جمعية تلك الحقائق تسمّى الوجود العام والتجلّي الساري في حقائق الممكنات هذا من باب تسمية الشيء بأعمّ أوصافه وأوّلها حكمًا وظهورًا للمدراك تقريبًا وتفهيمًا، لا أنّ ذلك اسمٌ مطابق للأمر نفسه»[1].

«فالنَّفَس من حيث مطلق الصورة الوجوديةِ الظاهرةِ أولُ مولود ظهر عن الاجتماع الأسمائي الأصلي المذكور من حضرة باطن النَّفَس وروحه»[2].

الوجوب والإمكان في النَّفَس الرحماني

تحدّثنا سابقًا حول نوعين من الوجوب أي الوجوب الإطلاقي لذات الحق تعالى ولا مقابل له والأعيان كلُّها موجودةٌ فيه، والوجوب المقابل للإمكان ولازمه التنزّل عن مقام إطلاق ذات الحق. والوجوب الإطلاقي في مقام الذات والوجوب في مقابل الإمكان في مرحلة التعيّن الثاني، بل في التعيّن الأول. وبملاحظة هذا البيان يأتي السؤال التالي: هل النَّفَس الرحماني الواسع الذي يشمل التعيّن الأول إلى عالم المادة واجبٌ أو ممكن؟ وفي الجواب نقول: إنّ حصةً من النَّفَس الرحماني والتي تشمل التعيّن الأول والثاني ذاتُ جهةِ وجوبٍ وحصةً هي التعيّنات الخلقية ذاتُ جهةِ

(1) المصدر نفسه، ص 35؛ أيضًا: الطبعة الحجرية، ص 135.

(2) المصدر نفسه، ص 42؛ أيضًا: الطبعة الحجرية، ص 157.

إمكان. وعليه، فالنَّفَس الرحماني واجبٌ وممكنٌ؛ حادثٌ وقديمٌ أيضًا. وبعبارة أخرى: إنَّ النَّفَس الرحمانيّ لمَّا كان حاضرًا في كافة المواطن، ففي كلِّ موطن يكون محكومًا بحكمِ ذلك الموطن. ففي التعيّنين الأول والثاني يكون محكومًا بأحكامهما (ومنها الوجوب) وفي التعيّنات الخلقية يكون محكومًا بأحكامها (ومنها الإمكان).

كما إنّه لا يمكننا من جهة أخرى أن نقول إنّ للنَّفَس الرحماني أجزاءً، وأنّ جزءًا منه يكون موجودًا في كلِّ موطن، بل هو حقيقة وحدانيّة حاضرة بتمامها في كلِّ موطن؛ أيْ أنّ حقيقة النَّفَس في عالم العقل، هي بما لعالَم العقل من قابلية بتمامها. وفي عالم المادة أيضا النَّفَس يكون حاضرًا بما لعالم المادة من قابليّةٍ بتمام تلك الحقيقة. ومثاله الخشبة التي تُستعمَل في صناعة الطاولة والكرسي وغير ذلك. فحقيقةُ الخشب حاضرةٌ بتمامها فيها جميعًا لا أنّ حقيقةَ الخشب تُقسَّم أجزاءً وفي كلِّ قسم توجد حقيقةٌ منها. فتقسيم تلك الحقيقة يؤدي إلى زوالها. وكذلك الحال في بحث التشكيك الخاص في فلسفة ملّا صدرا؛ إذ يقال إنّ الحقيقة الواحدة للوجود موجودةٌ في كلّ موجود بحسبه، وهذا الموجود هو في الواقع مصداقُ حقيقةٍ لا تقبل التجزئة. وبهذا يظهر أنّ النَّفَس الرحماني في كلِّ موطن حاضر بتمامه بحسب ذلك الموطن.

والملاحظة الأساس في هذا المطلب هي في قابلية النَّفَس الرحمانيّ للتشكيك، بمعنى أنّه في عين هذا النَّفَس في التعيّنين الأول والثاني يتنزّل إلى مراتب أدنى ويشملها:

«وهو الحقيقة الكلّيّة التي هي للحق وللعالم لا تتّصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم، هي في القديم، إذا وُصِف بها، قديمةٌ، وفي المحدَث، إذا وصف بها، محدثةٌ... وهي في كلِّ

موجود بحقيقتها فإنّها لا تقبل التجزي، فما فيها كلٌّ ولا بعضٌ لا يُتوصَّل إلى معرفتها مجرّدةً عن الصورة بدليل ولا ببرهان، فمن هذه الحقيقة وُجِدَ العالَم بوساطة الحقّ تعالى وليست بموجودةٍ فيكونُ الحقُّ قد أوجدَنا من موجودٍ قديمٍ فيَثبتُ لنا القِدم، وكذلك لتعلم أيضًا أنّ هذه الحقيقة لا تتّصفُ بالتقدّم على العالَم ولا العالِم بالتأخّر عنها ولكنّها أصلُ الموجودات عمومًا وهي أصلُ الجوهر وفلك الحياة والحقُّ المخلوق[1] به وغير ذلك وهي الفلك المحيطُ المعقول. فإن قلت: إنّها العالَم صدقتَ أو إنّها ليست العالم صدقتَ أو إنّها الحقُّ أو ليست الحقَّ صدقتَ، تقبل هذا كلَّه، وتتعدد بتعدّد أشخاص العالم، وتتنزّه بتنزيه الحق. وإن أردت مثالَها حتّى يقرب إلى فهمك فانظر في العودية في الخشبة والكرسي والمحبرة والمنبر والتابوت وكذلك التربيع وأمثاله في الأشكال في كلّ مربع؛ مثلًا من بيتٍ وتابوت وورقة والتربيع والعودية بحقيقتها في كل شخص من هذه الأشخاص»[2].

أسماء النَّفَس الرحماني

1 ـ النَّفَس الرحماني

ذكر بعض أصحاب الرأي من أهل المعرفة أنّ ظاهر تعابير نحو (النَّفَس الرحماني) مغايرٌ لتنزّه ذات الحقّ تعالى، ويدل على نوعِ ميلٍ للتشبيه. ولذا يستند أهل المعرفة إلى قولٍ واردٍ عن رسول الله (ص)

---

(1) اصطلاح الحقّ المخلوق به ناظر إلى التعبير القرآني وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿...مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ...﴾ (سورة الحجر: الآية 85)؛ فالمراد من بالحق في تفسير العرفاء هو الحق بواسطة تلك الصورة وهو النَّفَس الرحماني. ولذا يطلق (الحق المخلوق به) كاسم من أسماء النفس الرحماني.

(2) **الفتوحات المكية**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، مصدر سابق، ج 1، ص 119.

قاله حول بعض أصحابه أي أويس القرني: «**إنّي لأجد نَفَسَ الرحمٰن يأتيني من قبل اليمن**»[1]. وعليه، فلا مانع من استخدام مثل هذه الاصطلاحات. ونشير هنا إلى بعض الملاحظات الفنيّة والعرفانيّة المرتبطة بهذا النوع من الأسماء:

1 ـ 1 ـ مراد العرفاء من استخدام اصطلاح النَّفَس الرحماني الإشارةُ إلى حقيقةٍ معرفية وجودية، ولكن لمّا كان إدراك هذه الحقيقة السريانية صعبًا على غالب الأذهان، استعانوا على ذلك بتشبيهه بالنَّفَس الإنساني. فالنَّفَس الإنساني بعد خروجه من ناحية الصدر والقلب يأخذ في بداية الحقِّ شكلَ أصواتٍ ثم بعد أن يصل إلى مخارج الحروف يتبدّل في فضاء الفم إلى حروفٍ وكلمات. فكما إنّ النَّفَس الإنساني حقيقة واحدة بخارية بسيطة بدون أن توجد أي كثرة فيه في الأساس، فكأنّ الحروف والكلمات موجودة فيها بنحو اندماجي وتدريجًا، فمتى وصلت هذه الحقيقة إلى مخارج الحروف تتبدّل إلى حروف وكلمات. فيمكننا تصور التالي إنَ نَفَسًا يصدر من الله (عز وجل) يكون في البداية بسيطًا ثم تدريجيًّا يتبدّل إلى حقائق متكثّرة. وبعبارة أخرى: كما إنّ منشأ كافّة الحروف والكلمات نَفَسٌ واحدٌ فقط وهذا النَّفَس هو الذي يأتي على شكل حروفٍ وكلمات متعدّدة، فكذلك صورة الحقّ تعالى لها

(1) ابن أبي جمهور الإحسائي، **عوالي اللآلي**، قم، انتشارات سيد الشهداء، الطبعة الأولى، بلا تاريخ، ج 1، ص 51؛ ج 4، ص 97؛ علي بن عيسى الأربلي، **كشف الغمة**، تبريز، انتشارات مكتبه بنى هاشمى، 1381 هـ. ش.، ج 1، ص 261؛ ورام بن أبي فراس، **مجموعة ورام**، قم، نشر مكتبة الفقيه، بلا تاريخ، ج 1، ص 154.

تجلٍّ واحدٌ وهو النَّفَس الرحماني، الذي يأتي على صورة كلمات وجودية متعددة.

فالسؤال أنه: هل هذا التشبيهُ تشبيهٌ ذوقيٌّ فقط دون أي نوع من الحقيقة؟

وفي الجواب نقول: تشبيهُ الموجودات والتعيّنات الخلقية بالكلمات الإلهيّة ليس من إبداع أهل المعرفة، بل هو بشكل دقيقٍ متَّخَذٌ من القاموس القرآني: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[1]، فالمراد من كلمات الله في هذه الآية الموجودات الخارجية التي وُجدت بتوسط التكلّم الوجودي للحق؛ لأنّ الله (عز وجل) يقول في موطن آخر: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2]، أي أنّ وجود الأشياء يتحقّق بقول الحق تعالى. نعم، كلام الحق ليس كالكلام الإنساني الذي يتحقّق بارتعاش الهواء، بل وكما قال أمير المؤمنين علي (ع) بأنَّ تكلّمه إنشاءٌ وفعلٌ: «**يقول لمن أراد كونَه كُنْ فيكون، لا بصوت يُقرع ولا بنداء يُسمع، وإنّما كلامُه سبحانه فعلٌ منه أنشأه**»[3].

وبملاحظة هذه الآيات القرآنية التي ورد الحديث فيها عن الكلمات الوجودية والتكلّم الوجودي، دخلَ العرفاء في البحث عن النَّفَس بشكل جِدي. فمتى ورد في النصوص الدينية التعبير بالكلمات الوجودية والتكلّم الوجودي للحق فإن النَّفَس الوجودي سوف يصبح له معنى. وعليه، فمثل هذه التسميات لم تنشأ من مجرد التشبيه؛ بل

---

(1) سورة الكهف: الآية 109.

(2) سورة يس: الآية 82.

(3) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الخطبة، 186، ص 200.

تعود في نشأتها إلى الاستظهار الأنفسي والباطني من الآيات الإلهية في القرآن الكريم.

2 ـ 1 ـ والبيان الآخر حول تسمية هذه الحقيقة بالنَّفَس يرجع إلى أنّ الأعيان الثابتة في التعيّن الثاني، وكما تقدّم، فيها اقتضاءُ وطلبُ ظهور كمالاتها في الخارج عن طريق النَّفَس الرحماني. وبعبارة أدق، يتحقّق وجودها في الخارج بسبب اقتران الأعيان الثابتة والقابليات الأقدسية بالنَّفَس الرحماني. أمّا بلحاظ رتبيّ، فما دام في مقام التعيّن الثاني، ولم يتحقّق في الخارج، فإنّها تعيش نوعًا من الغمّ بسبب عدم ظهور كمالاتها. وهنا يأتي النَّفَس الرحماني فيُنَفِّسُ كربَها ويحققها في الخارج. كما هو حال النَّفَس الإنساني إذ يُخرِجُ الغمَّ من الصدر.

«يُسمَّى هذا التجلي باصطلاحهم النَّفَس الرحماني إمّا لأنّه كالنَّفَس الإنساني في كونه حقيقةً بخاريةً بسيطةَ الذاتِ إنّما تختلف جزئياتها بحسب انصباغها بأحكام في مراتب المخارج، فالنَّفَس الرحماني هو المادة الهيولانية لصورِ العالَم كمادة النَّفَس لصور الحروف والكلمات، وإمّا لأنّه يحصل به تنفيس الكرب كما قال الشيخ (رض) في **فصوص الحكم**: العالَم ظَهَرَ في النَّفَس الرحماني الذي نفّس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها. فامتنّ على نفسه بما أوجده في نفسه، فأوّلُ أثرٍ كان للنَّفَس إنّما كان في ذلك الجناب ثم لم يزل الأمر يُنزّل بتنفيس الغموم إلى آخر ما وُجد»[1].

---

(1) **تمهيد القواعد**، مصدر سابق، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 289؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص 142 =

ويشير ابن عربي في **الفصوص** إلى وجهٍ ثانٍ لتسمية النَّفَس الرحماني باسم تنفيس الكرب، يقول: «ولهذا الكرب تنفّس فنُسب النَّفَسُ إلى الرحمن»[1]، ويذكر القيصري في توضيح هذه العبارة التالي: «ولهذا الكرب تنفّس الحقُّ أي تجلّى لإظهار ما في الباطن من أعيان العالم في الخارج»[2].

وكذلك يذكر في موضع آخر من **الفصوص** في بيان الوجه الأول في تسميته بالنَّفَس الرحماني وهو شبهه بالنَّفَس الإنساني:

«سُمِّي نَفَسًا لنسبته إلى النَّفَس الإنساني فإنّه هواء يخرج من الباطن إلى الظاهر، ثم باصطكاك عضلات الحلق يظهر فيه الصوت، ثم بحسب تقاطعه في مراتب الحلق والأسنان والشفتين تظهر الحروف، ثم من تراكيبها تحصل الكلمات، كذلك النَّفَس الرحماني إذا وُجد في الخارج وحصل له التعيّن، يسمى الجوهر. ثم بحسب مراتبه ومقاماته الظاهر هو فيها، تحصلُ التعيّناتُ والحروف والكلمات الإلهية. فصورُ أعيانِ العالم كلّها ظاهرةٌ في النَّفَس الرحماني»[3].

ويقول في موضع آخر:

«مع أنّ جميعَ الموجودات كلماتُ الله، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ

= ـ 143؛ انظر أيضًا: **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص 87؛ **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 368؛ **مصباح الأنس**، الطبعة الحجرية، ص 154.

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 112.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 735 ـ 736؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 257.

(3) المصدر نفسه، ص 737؛ الطبعة الحجرية، ص 257.

رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[1]... ولِكون صدور الأشياء من المرتبة العمائيّة[2]... بواسطة النَّفَس الرحماني، وهو انبساطُ الوجود وامتداده والأعيانُ الموجودة عبارةٌ عن التعيّنات الواقعة في ذلك النَّفَس الوجودي، سُمِّيَت الأعيانُ كلمات تشبيهًا بالكلمات اللّفظية الواقعة على النَّفَس الإنساني بحسب المخارج»[3].

وفي ما يتعلّق بتسمية النَّفَس الرحماني بياناتٌ أخرى ولكننا نكتفي بهذا المقدار.

2 ـ الصادر الأول

لا بد، وطبقًا للقاعدة الفلسفية المشهورة (الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد)، سواء بلحاظ العليّة أم بلحاظ النّظر والتجلّي من أن يكون ثمة سنخية بين العلة والمعلول أو بين التجلي وصاحب التجلي. ومن اللّوازم الأشدِّ بداهةً المترتبةِ على هذا الأصل أنّ المعلومَ أو التجلّي الصادر عن واجب الوجود أو عن الوجود المطلق، لا بد من أن يكون مناسبًا له في الوحدة. نعم، لا شك في أنّ التنزّل من مقام العلة إلى المعلول، أو من مقام الوجود المطلق إلى التجليات المقيَّدة مستتبعٌ لتنزّلِ مرتبةِ الوحدة، ولكن في عين هذا التنزّل لا بد من أن تكون الوحدةُ محفوظةً.

أمّا في ما يرتبط بالعرفان النظري، فبعد أن تعرَّض ابن عربي

---

(1) سورة الكهف: الآية 109.

(2) سوف يأتي لاحقًا توضيح المرتبة العمائية. ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن اختلافًا وقع بين أهل الله في تعيين المصداق؛ فبعضهم يرى أنّه مقام الذات، وبعضهم يراه التعيّن الأول وبعضهم يراه التعيّن الثاني.

(3) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 295؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 49.

للنَّفَس الرحماني من خلال تجاربه العرفانيّة العميقة والعليا (أي التجلّي الذاتي)، وسعى بذلك لتقديم بيان فلسفي ـ عقلي لذلك، ووفّر الأرضية لانفتاح هذا البحث في العرفان، وأنّه لا يمكن أن يكون التجلي الأول والصادر عن الحق تعالى، الذي تكون وحدته مناسبة للوحدة الحقة الحقيقية للذات، إلّا النَّفَس الرحماني. وتجد ابن عربي يخالف قاعدة (الواحد) أحيانًا وذلك بسبب بعض التطبيقات الخاطئة من قبل الفلاسفة لهذه القاعدة[1]. ولكنّ أقرب تلامذته، أي صدر الدين القونوي، يؤيد هذه القاعدة ويطبّقُ تفسيرَه العرفاني الخاص عليها. فيذكر صراحةً في موارد[2] أنّ هذه القاعدة حقٌّ ولكنّ مصداقها ليس هو العقل (كما ورد لدى الفلاسفة) بل النَّفَس الرحماني. نعم، (الصدور) له معنًى آخرَ أيضًا في العرفان النظري وهو ليس بمعنى العلية؛ ولذا فإنّ أفضل خيار للصادر الأول بنظر العرفاء هو بلحاظ ضرورة المماثلة في الخصوصيّة المهمة جدًّا أي الوحدة المطلقة، فإنّ هذا الواحد الساري هو الوجود العام أو النَّفَس الرحماني. وقد ذكرنا سابقًا أنّ النَّفَس الرحمانيّ ليس إلّا تجلّيًا واحدًا. ولذا يمكننا وبسهولة القول إنّ أوّل ما صدر هو النَّفَس الرحماني.

«...والحق (سبحانه وتعالى) من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلّا واحد، لاستحالة إظهار الواحد وإيجاده من حيث كونه واحدًا ما هو أكثر من واحد، لكنّ ذلك الواحد عندنا هو الوجود

---

(1) **الفتوحات المكيّة**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، مصدر سابق، ج 1، ص 715؛ ج 2، ص 458.

(2) **مفتاح الغيب**، المطبوع على هامش كتاب **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 20 ـ 21؛ كذلك متن **مفتاح الغيب** على هامش **مصباح الأنس**، الطبعة الحجرية، ص 69؛ كذلك: **المراسلات**، مصدر سابق، الرسالة المفصحة، ص 67.

العامّ المُفاض على أعيان المكوَّنات، وما وُجد منها وما لم يوجد ممّا سبق العلم بوجوده»[1].

«إنّ الحق سبحانه لمّا لم يصدر عنه لوحدته الحقيقية الذاتية إلّا الواحدُ فذلك الواحدُ عند أهل النظر هو العلمُ الأعلى المسمّى بالعقل الأول وعندنا الوجود العام»[2].

نعم، من الضروري التذكير بأمرٍ مهمٍّ وهو أنّه قد ورد في بعض التعابير الدينية المضمون التالي: «**أوّل ما خلق الله العقل**»، ولكن هذا يختلف تمامًا عما كنا نبحث عنه بعنوان أوّل ما صدر، فإنّ المعنيين مختلفان. فالبحث عن الخلق في التعابير الدينية يتعرّض لساحة التعيّنات الخلقية وهي خارجة عن الصقع الربوبي. وفي هذا المجال يتبنّى العرفاء رأيَ الفلاسفة بأنّه أول ما خلق الله العقل الأول، ويفسّرون ما ورد في الشريعة بهذا المعنى، ولكنّ العرفاء يؤكّدون في الوقت نفسه على أنّ أول مخلوق ليس هو أول صادر عن الحق كما توهمه الفلاسفة، وهنا يأتي البحث عن النَّفَس الرحماني.

3 ـ الجوهر الأوّل أو الجوهر الأولي

نعلم، وكما ورد في مبحث الكليات الخمس في المنطق، أنّ كافة الجواهر ترجع إلى جنس الأجناس وهو الجوهر. واقتبس العرفاء اصطلاح الجوهر الأوّل الوارد في المنطق والذي هو بحثٌ مفهوميٌّ لطرح بحثٍ خارجيٍّ لا مفهوميٍّ في العرفان، إذ يقولون: النَّفَس الرحماني جوهرٌ أوّلي يُجَوهِرُ جوهرَ كافّةِ الجواهر. وبعبارة أفضل هي

---

(1) المصدر نفسه.

(2) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 191؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 69.

جميعًا في الحقيقة أعراضٌ مرتبطةٌ بالجوهر الأول (النَّفَس الرحماني). والنَّفَس الرحماني هو الجوهر الوحيد الذي تَعرُضُ عليه كافّة الجواهر كالأعراض، وبعبارة أخرى: هي تجليات متعددة له. فالنَّفَس الرحماني هو كالأصل وسائر هذه الجواهر كصفاتٍ تُحمَل على هذا الأصل. ولذا قال العرفاء إنّ الجوهر الأصلي هو النَّفَس الرحماني وسائر الجواهر ليست سوى أعراضٍ له. بل إنّ بحث الجوهرية في الأساس لا محل له إلّا في ما سوى الله (عز وجل) وبهذا النحو يظهر أنّ النَّفَس الرحماني لا يقبل عنوان الجوهر الأول إلّا بلحاظٍ ظاهريٍّ وخارجيٍّ وفي ساحة التعيّنات الخَلقية: (النَّفَس الرحماني إذا وجد في الخارج وحصل له التعيّن يسمّى الجوهر)[1].

ويتعرّض القيصري لشرحِ جوهريّةِ النَّفَس الرحماني فيقول:

«الجواهر متَّحدة في عين الجوهر فهو حقيقة واحدة هي مَظهر الذات الإلهية من حيث قيوميتها وحقيقتها، كما إنّ العرَضَ مَظهرُ الصفات التابعة لها... فكذلك الجوهر لا يزال مكتنَفًا بالأعراض، وكما إنّ الذات مع انضمام صفةٍ من صفاتِها اسمٌ من الأسماء، كليةً كانت أو جزئيةً، كذلك الجوهر مع انضمام معنًى من المعاني الكلية إليه يصير جوهرًا خاصًّا مَظهرًا لاسمٍ خاص من الأسماء الكلية بل عينه، وبانضمام معنًى من المعاني الجزئية يصير جوهرًا جزئيًّا كالشخص، وكما إنّه من اجتماع الأسماء الكلية تتولد أسماءٌ أخرى كذلك من اجتماع الجواهر البسيطة يتولّد جواهرُ أخرى مركبة منها، وكما إنّ الأسماء بعضها محيطة بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط ببعضها الآخر، وكما إنّ الأمهات من الأسماء منحصرةٌ، كذلك

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 737؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص257.

أجناس الجواهر وأنواعها منحصرةٌ، وكما إنّ الفروع من الأسماء غير متناهية كذلك الأشخاص أيضًا غير متناهية. وتسمّى هذه الحقيقة في اصطلاح أهل الله النفس الرحماني والهيولى الكلية، وما تعين منها وصار موجودًا من الموجودات الكلمات الإلهية»[1].

وكما أطلق أهل المعرفة على النَّفَس الرحماني الجوهرَ الأوّل فقد أطلقوا عليه اسم الفصل الأخير والنوع، لأنّ كلَّ ما يظهر في هذه المراحل والمراتب فإنّه يتمُّ بواسطة النَّفَس الرحماني. وبعبارة، النَّفَس الرحماني هو المقسَم لأصل الحصص. فالفصل الأخير لديه أيضًا. ومن جهةٍ أخرى حيث كان إيجاد كلِّ نوع خاصًّا بواسطة النَّفَس الرحماني وكان النَّفَس الرحماني واجدًا له فحالة الاشتمال هذه تكون سببًا لقبوله أحكام كلّ موطن. فكل ما هو ثابت لجنس الأجناس، الفصل الأخير أو النوع، ثابت للنَّفَس الرحماني:

«فإن اعتُبرت تلك الحقيقة من حيث جنسيتها التي تلحقُها بالنسبة إلى الأنواع التي تحتها فيه طبيعةٌ جنسيةٌ، وإن اعتبرت من حيث فصليتها التي بها تصير الأنواع أنواعًا فهي طبيعةٌ فصليةٌ، إذ حصةٌ منها مع صفةٍ معينةٍ هي المحمولة على النوع بهو هو لا غيرها، وإن اعتُبرت من حيث حصصها المتساوية في أفرادها الواقعة تحتها أو تحت نوعٍ من أنواعها على سبيل التواطؤ فهي طبيعةٌ نوعية»[2].

«ليس انضمامه إلى المعاني الكلية أو الجزئية، إلّا ظهوره فيها وتجلّيه بها»[3].

(1) المصدر نفسه، الفصل الرابع، ص 75 ـ 76؛ الطبعة الحجرية، ص 22.

(2) المصدر نفسه، ص 76؛ الطبعة الحجرية، ص 23.

(3) المصدر نفسه، ص 76؛ الطبعة الحجرية، ص 23.

4 و5 ـ الطبيعة الكلية والهيولى الأولى

يُطلِق العرفاء على النَّفَس الرحماني بلحاظين مختلفين تسميةَ (الطبيعة الكلية) أو (الهيولى الأولى). فبلحاظِ أنّ النَّفَس الرحماني قابلٌ لكافّة التعيّنات وموطنٌ لقبول كافة التجلّيات يُطلَق عليه الهيولى الأولى. وهذا في حقيقته استقراض من الفلسفة، فالهيولى الأولى في الفلسفة هي القابلة لكافة الصور الفعلية؛ مع فارقٍ يرجع إلى أنّ القابلية في العرفان هي في الصادر الأول. فالهيولى الأولى في الفلسفة لا معنى لها إلّا في عالَم المادّة، وأمّا في العرفان فإنّها تشمل عالَم العقل إلى عالَم المادة. كذلك يُطلِق العرفاء على النَّفَس الرحماني بلحاظ القابلية (الرقّ المنشور).

وللقيصري في هذا المجال كلام يقول فيه:

«المراد بالهيولى هنا هو الهيولى الكليّة التي تقبل صورَ جميع الموجودات الروحانية والجسمانية وهو الجوهر كما بيّنه في كتابه المسمّى **إنشاء الدوائر**»[1].

«وإذا أُخِذَت بشرط أن تكون قابلةً للصور النوعية الروحانية والجسمانية فهي مرتبة الاسم القابل وربِّ الهيولى الكليّة[2] المشارِ إليه بالكتاب المسطور والرق المنشور»[3].

واصطلاح (الطبيعة الكلّيّة) كالهيولى الأولى في الإشارة إلى النَّفَس الرحماني أيضًا، في استقراض المصطلح من الفلسفة

---

(1) المصدر نفسه، ص 790؛ الطبعة الحجرية، ص 286.

(2) يطلق على الوجود الذي هو في موطن النفس الرحماني بلحاظ القابلية (ربّ الهيولى الكلي)، ويُطلق على النَّفَس الرحماني من حيث قابليته (الهيولى الكلية).

(3) المصدر نفسه، ص 23؛ الطبعة الحجرية، ص 11.

الإسلامية. والمراد من الطبيعة في الاصطلاح الفلسفي الجهة الفاعلية للأشياء. وبعبارة أخرى: تُشكِّل جهةَ القابلية في الأشياء والصورة، والصورةُ الأخيرة هي طبيعة الشيء نفسها وهي الجهة الفاعلية. وكافّة الآثار والأحكام الخاصة للشيء الناشئة من الصورة الأخيرة وطبيعة الشيء؛ وكما بيّنا عند الكلام عن الهيولى الأولى، فالطبيعةُ أيضًا في الاصطلاح الفلسفي لا تُطلق إلّا في مجال عالم المادة. والعرفاء جعلوا هذا الاصطلاح متناسبًا مع مقاصدهم، فأضافوا إليه مصداقًا جديدًا. فيرى هؤلاء أنّ خصوصيّة الفاعلية وكونها منشأً للأثر يؤدّي إلى إيجاد الأشياء من النَّفَس الرحماني، لأنّ النَّفَس الرحماني يشمل الأسماء الإلهية المندمجة فيه في مراحل ومراتب أعلى وهي موجودة في مراتب أدنى بنحوٍ تفصيلي وتكون منشأً للأثر. وبناء عليه يمكن أن يُطلق على النَّفَس الرحماني بلحاظِ جهةِ الأسماءِ الطبيعةُ الكليَّةُ:

«وليس ذلك النَّفَس الذي أصلُ تلك اللّوازم إلّا عينَ الطبيعة في الحقيقة، إذ بها يحصل الفعل والانفعال في الفواعل والقوابل... فالطبيعة عبارةٌ عندهم عن معنًى روحانيٍّ[1] سارٍ في جميع الموجودات، عقولًا كانت أو نفوسًا، مجرَّدةً وغيرَ مجردةٍ أو أجسامًا، وإن كانت عند أهل النظر عبارةً عن القوة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي. فما عند أهل النظر نوعٌ من تلك الطبيعة الكلية. وفي التحقيق، نسبةُ الطبيعة الكلية إلى النَّفَس الرحماني بعينها نسبةُ الصورة النوعية التي للجسم الكلي إلى الجسم»[2].

---

(1) إنّ معنى روحاني ناظر إلى الحقيقة المعنوية، أو الخصوصيتين: السريان واشتمال تلك الحقيقة بين الموجودات الخارجية. ولذا لا ينبغي توهم أن هذه الحقيقة هي مع لحاظ هذا المعنى جزء عالم العقول.

(2) المصدر نفسه، ص 877؛ الطبعة الحجرية، ص 331.

«إذا أُخِذَت مع قابلية التأثير فهي مرتبة الاسم الفاعل المعبَّر عنه بالموجِدِ والخالقِ ربِّ الطبيعة الكليّة»[1].

أسماء أخرى

عدّ بعض أهل المعرفة مئة اسم للنَّفَس الرحماني. وقد تعرّضنا لما هو الأهم منها ها هنا. وفي هذا النصّ من **مصباح الأنس** نُطلع القارئ الكريم على بعضٍ آخر من الأسماء المعروفة لهذه الحقيقة الوجودية:

«وهو الصورةُ الوجوديةُ المسماة بالوجودِ العامِّ باعتبارٍ ـ لعمومها ـ، والنَّفَسُ الرحمانيُّ ـ لأول ظهورها البخاري ـ، والخزانةُ الجامعةُ وأمُّ الكتابِ المسطورِ ـ لكونها مادّة الموجودات ـ، والتجلّي الساري ـ لسريانها فيها ـ، والرقُّ المنشورُ ـ لنشرها، أعني انبساطها عليها ـ والرحمةُ العامّةُ والرحمةُ الذاتيةُ الامتنانيّةُ[2] ـ لإطلاقها وعدم توقفها على قيدٍ ـ»[3].

(1) المصدر نفسه، ص 23؛ الطبعة الحجرية، ص 11.

(2) يقسّم أهل المعرفة الرحمة إلى قسمين امتنانيّ ووجوبي؛ والرحمة الامتنانيّة رحمة عامة، دون مقابل ودون قيد؛ بنحو تشمل كافة الموجودات، وأما الرحمة الوجوبية فهي كثواب على عمل صالح صدر من الإنسان، وهي تشمل بعض الموجودات بحسب الصلاحية. وعليه، فتمام الشروط مقيدة.

(3) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 361؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 150.

الباب الرابع

الإنسان الكامل

الفصل الحادي عشر: حقيقة الإنسان ومكانته في نظام الوجود

الفصل الثاني عشر: علاقة الإنسان بالله

الفصل الثالث عشر: علاقة الإنسان بالعالم

الفصل الرابع عشر: الرسالة، النبوّة، والولاية

الفصل الخامس عشر: خاتم الأولياء لدى محيي الدين بن عربي

ذكرنا سابقًا أنَّه، وبتقسيم عام، يمكننا جعل مباحث العرفان النظريّ ضمن قسمين: التوحيد والموحّد (الإنسان الكامل). وبعبارة أخرى: تدور المباحث العرفانيّة حول محورين أساسين: أحدهما محور التوحيد وشؤونه والآخر محورِ صاحب المقام التوحيديّ من بين الخلق.

وأبحاثنا إلى الآن كانت تدور حول المحور الأوّل. وفي هذا الباب نتعرّض للمحور الثاني.

ومباحث هذا الباب ترتبط بكثيرٍ من المباحث الدينيّة المهمّة كالولاية، الإمامة، الرسالة، النبوّة، وغيرها. وقد سعى العرفاء لحلّ كثيرٍ من الإشكاليّات المرتبطة بالعناوين المذكورة آنفًا ولتعميق هذه المباحث من خلال الاستعانة بالكشف والشهود.

ويمكننا القول إنّه، وبعد القرن السابع وبعد أن تكوّن العرفان النظري كنظام معرفي منسجم، أصبح أداةً مهمة لحلّ المعضلات في الروايات الواردة في موضوع الإمامة كما بيَّن جديدًا لا سابقة له في هذا المجال. وتجلّى هذا الأمر عمليًّا بجهود السيد حيدر الآملي في

التوفيق بين الفكر العرفانيّ والفكر الشيعي بشكل لافت. ونموذج هذا يظهر أيضًا في الشرح الذي دوّنه ملّا صدرا على كتاب الحجة من أصول الكافي. فالبحث في مضامين هذا الشرح يشهد على أنّ أساس هذا الشرح مأخوذ من معطيَات العرفان النظري في بحث الإنسان الكامل.

ولا بد لنا قبل الدخول في مباحث الإنسان الكامل من التعرَّض بالتوضيح لأحد الاصطلاحات الشائعة في العرفان النظريّ. يتعرّض أهل المعرفة في العديد من الموارد لاصطلاح الحضرات الخمس وهي بالترتيب عبارة عن:

1 ـ التعيّن الأول والثاني بعنوان الحضرة الأولى.

2 ـ عالم العقل بعنوان الحضرة الثانية.

3 ـ عالم المثال بعنوان الحضرة الثالثة.

4 ـ عالم المادة بعنوان الحضرة الرابعة.

5 ـ الإنسان بعنوان الحضرة الخامسة.

والحضرة في هذا الاصطلاح عبارة عن (مراحل التجلّي الكلي للحق) وحضوره في المواطن. فكلٌّ حضرةٍ تشمل دائرةً واسعةً من التجلّيات. وعليه، يمكن التعبير عنها بعنوان (الحضرة الكليّة). والدليل على جعل الإنسان إلى جانب الحضرات الأربع كساحةٍ مستقلّةٍ أيضًا يرجع بالدقة إلى هذا الشمول والكلية في حقيقته. ويطلق لبيان جامعيّة حقيقة الإنسان تعبير (الكون الجامع)، وهو أول ما سنبحث عنه في هذا الباب.

«أحيانًا يقع اعتبار التعيّن الأول والثاني لاشتراكهما في غيبة كل شيء كوني فيهما عن نفسه ومثله مرتبة واحدة، والمراتب الكلية منحصرة في خمس مراتب وهي التي يطلق عليها الحضرات الخمس.

الأولى: حضرة ومرتبة الغيب والمعاني وهي حضرة الذات بالتجلي والتعيّن الأول والثاني وما اشتملا عليه من الشؤون والاعتبارات أولًا والحقائق الإلهية والكونية ثانيًا. والثانية: في مقابلها مرتبة الشهادة والحس وهي حضرة العرش الرحماني[1] إلى عالم التراب وما بينهما من صور الأجناس والأنواع وأشخاص العالم. والثالثة: التي تلي مرتبة الغيب متنازلًا يطلق عليها مرتبة الأرواح. والرابعة: هي تلو عالم الحس متصاعدًا ويطلق عليها عالم المثال والخيال المنفصل. والخامسة: الجامع لها، تفصيلًا حقيقةَ العالم وإجمالًا الصورةَ العنصرية للإنسان»[2].

«فهذه ثلاثة عوالم، والمرتبةُ الجلائية المشتملة على التعيّنين المذكورين، فتكون المراتبُ حينئذٍ أربعًا وخامسُها هو الجامع للكل وهو المرتبة الإنسانية وهذه المراتب أعني المتعيّنةَ المسمّاةَ بالمجالي عندهم والمنصاتِ والمطالعَ؛ إذ مطلق المراتب عندهم ستّ لدخول مرتبة غيب الهوية واللّاتعين فيه، لكن المعتبر ها هنا إنما هو المتعيّن منها»[3].

(1) عرش الرحمٰن طبقًا للطبيعيات القديمة هو الفلك التاسع.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 31 ـ 32.

(3) **تمهيد القواعد**، مصدر سابق، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 293؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص 147.

الفصل الحادي عشر

حقيقة الإنسان ومكانته في نظام الوجود

حقيقة الإنسان تجمع في ذاتها كافّة الحقائق. فالإنسان وحده من بين الموجودات، في عين كونه من الأكوان (ما سوى الله)، يمكن أن يجمع في ذاته كافة الحضرات، وأن يكون جامعًا الجهة الحقانيّة والإلهيّة. وبعبارة أخرى: هذه الحقيقة جامعةٌ تمام الأكوان وهي في الآن نفسه جامعة لفوق الأكوان أي عالم الإله؛ أي جمع الإنسان في ذاته الحق والخلق، فحقيقة الإنسان وحدها تملك القدرة على جمع الحقائق الخلقيّة والإلهيّة في ذاتها. والمراد من الاشتمال على الجهة الحقانيّة والإلهيّة الصعود إلى مرحلتي التعيّنين الثاني والأول وجمعهما في حقيقته الجامعة. نعم، يذهب بعض أهل المعرفة كالقيصري، ونظرًا إلى أنّه لم يعترف بمرحلة التعيّن الأول ـ بالنحو الذي ذكرناه من تعريف لها في هذا الكتاب ـ إلى أنّ نهاية سير الإنسان الكامل هو التعيّن الثاني ورأس سلسلته أي الاسم الجامع (الله)، وفي المقابل ذهب القونويّ، والفرغاني، والجندي، والجامي، والفناري، وصائن الدين تركة وآخرون إلى الاعتقاد بأنّ نهايةَ سير الإنسان وسلوكه ليست هي التعيّن الثاني بل التعيّن الأول،

بل إنّ الحقيقة الأصلية للإنسان هي التعيّن الأول. ولا بد، مضافًا إلى هذه الحقيقة، من الالتفات إلى أنّ حقيقة الإنسان واجدة الحقائق الخلقية والإلهية بواسطة هذه الجامعية أو بعبارة أخرى، أحديّة الجمع؛ أي أنّه، وبحقيقةٍ وحدانيّة، جامعٌ كافّة الحقائق في ذاته. فكلُّ ما في عالم الخلق والإله بصورةٍ منفصلةٍ ومتمايزةٍ مجموعٌ بصورةِ أحديةِ الجمع في حقيقة الإنسان الكامل. فالإنسان بنظر العرفان حقيقة وحدانيّة ومرآة تظهر فيها كافة المراتب والتجلّيات من العرش إلى الفرش وهو واجد لها جميعًا بنحو الأحديّة. وسرّ كونه أشرف الخلق يعود إلى هذه النقطة تحديدًا.

«فما جمع الله لآدم بين يديه إلّا تشريفًا ولهذا قال لإبليس: ﴿...مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ...﴾[1]، وما هو إلّا عينُ جمعِ بين الصورتين: صورة العلم وصورة الحق وهما يدا الحق»[2].

«إنّ تلك الهويةَ الواحدة بالوحدة الحقيقيّة لمّا غلب فيها أحكام الوحدة على أحكام الكثرة، بل انمحت الكثرةُ تحت القهر الأحديّ في مقام الجمع المعنوي، ثمّ ظهرت في مظاهرَ متفرّقةٍ غيرِ جامعةٍ من مظاهرِ هذه العوالم العينية على سبيل التفصيل والتفريق، بحيث غلبت الكثرة في أحكامها على أحكام الوحدة وخفي هناك أمرُ الوحدة بحسب اقتضاءِ التفريق الفعلي والتفصيل العيني، أراد أن يَظْهَر ذاتُه في مظهرٍ كامل يتضمن سائر المظاهر النورانية والحقائق الظلية، ويشمل على جميع الحقائق السرية والجهرية، ويحتوي على جملةِ الرقائق البطنية والظهرية»[3].

---

(1) سورة ص: الآية 75.

(2) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 55.

(3) **تمهيد القواعد**، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 319؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص 172 ـ 173.

والاعتدال هو الخاصية الأخرى للإنسان الكامل؛ بمعنى أنّ الإنسان الكامل ضمنَ جمعِهِ كافّة الحقائق الإلهيّة والكونية فإنّ علاقته بجميع هذه الحقائق واحدة؛ فهو يؤدّي حقَّ الحقِّ وحقَّ الخلق.

«فانبعث انبعاثًا إراديًا إلى المظهرِ الكلي والكونِ الجامعِ الحاصرِ للأمر الإلهي وهو الإنسان الكامل؛ فإنّه الجامع بين مظهرية الذات المطلقة وبين مظهرية الأسماء والصفات والأفعال بما في نشأته الكلية من الجمعية والاعتدال وبما في مظهريّته من السعة والكمال، وهو الجامع أيضًا بين الحقائق الوجوبية ونِسَبِ الأسماء الإلهية وبين الحقائق الإمكانية والصفات الخلقية»[1].

ويجعل مولانا مسألة جامعية الإنسان في أبيات من الشعر

فإذا كنتَ ابنَ آدم فاجلس مثله، وانظر في نفسك إلى كل الذرية

وماذا يكون في الدنّ غير موجود في النهر؟ وماذا يكون في الدار غير موجود في المدينة؟

وهذه الدنيا دنّ والقلب مثل جدول الماء، وهذه الدنيا مجرد حجرة والقلب مدينة العجب (العجاب)[2].

ويذكر الجامي بإلهام من اللغة العرفانيّة لمولوي التالي:

«عبّر مولوي عن العالم بالخمّ (أي الدنّ) (الإناء الذي توضع فيه الخمرة) والبيت، وعن قلب الإنسان الكامل بالنهر والمدينة؛ وفي هذا إشارة إلى أنّ كلّ ما في عالم الوجود موجود في نشأة الإنسان

---

(1) المصدران نفساهما: بوستان كتاب، ص 326؛ انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفة ايران، ص 180.

(2) **مثنوى معنوى**، مصدر سابق، الدفتر الرابع، ص 529، الأبيات 809 ـ 8001. (وفي ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، الدفتر الرابع، ص 109).

وفي نشأة الإنسان أمرٌ لا وجود له في العالم»[1].

«فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانيّة فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود»: يعني (رضوان الله عنه) على الوجه الأفضل الأكمل، فإنّ ظهور الحقائق الأسمائيّة في الصورِ الكليّةِ الأحديةِ الجمعيةِ الكماليةِ ظهورٌ جمعيٌّ أحديٌّ كماليٌّ، بخلاف ظهورها في الصور التفصيليّة الفرقانية فإنّ ظهورَها فيها متفرّقٌ تفصيليّ، بمعنى أنّ ظهور الحقائق الأسمائيّة الإلهية في كلّ كاملٍ كاملٌ جمعيٌّ أحديٌّ كليٌّ بحسب المظهر الأجمع الأكمل، وظهورُها في كلّ جزءٍ من العالم جزئيّ بحسبه كذلك، وقد لا يظهر في أكثر أجزاء العالم أكثر الأسماء فضلًا عن أن تظهر تمامًا بكمالها، وذلك في أسماء مخصوصة بالإنسان، وظهورها في الإنسان تمامًا على الوجه الأكمل»[2].

الإنسان الكامل ونوع الإنسان

إنّ مثل هذه العبارات حول جامعيّة الإنسان لا شك في أنّها تثير في الذهن السؤال عن المراد من الإنسان الجامع للحقائق، فهل هو الإنسان الكامل فقط أو أنَّ كلَّ فرد من أفراد الإنسان كذلك، أي نوع الإنسان هو كذلك؟ يذكر أهل المعرفة في جوابهم عن هذا السؤال، ومن خلال الاستشهاد بآية الأمانة[3]، أنّ هذا المقام الجمعيّ ثابت لنوع الإنسان بالقوّة، ويعتقدون بأنّ كلّ الناس يملكون

---

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 92.

(2) الجندي، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 180.

(3) ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ...﴾ (سورة الأحزاب: الآية 72).

إمكانَ واستعدادَ جمع كافة الحقائق الأسمائية. وإن كان لا يصل بهذه القابلية إلى عالم الفعلية إلّا قليلٌ منهم. إذًا، نوعُ الإنسان يملك قابليّة الوصول إلى عالم الإله وحتّى التعيّن الأول، ولكنّ هذه القابلية لا تصل إلى مقام الفعليّة إلّا لدى أفراد ينطبق عليهم عنوان خليفة الله وحجة الله[1]. فمنزلة كلّ فردٍ إنسانيّ ومكانته ومقامه ترتبط بميزان وصول هذه القابلية إلى مقام الفعليّة لديه؛ وكم من أفراد الإنسان ممّن ليس لديه حتّى بمقدار ما لدى الجمادات من الكشف عن الحق، ونتيجة ذلك أن يكون أسفل منها:

«وإليه الإشارة بقوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ...﴾[2]؛ أي على أهل السموات والأرض من ملكوتها وجبروتها، ﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا...﴾[3]، حيث ما أُعطيت استعدادُتهم تحمّلَها و﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ...﴾[4] لِما في استعداده ذلك»[5].

---

(1) يستدل العلامة الطباطبائي بالآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ (سورة الأعراف: الآية 11)، على أن نوع الإنسان هو الأشرف، ويذكر أدلة عدّة على أن موضوع سجدة الملائكة لم يكن شخص آدم أبي البشر بل النوع والحقيقة الإنسانية؛ بمعنى أنّ هذه الحادثة وإن وقعت لشخص آدم (ع) ولكنها لا تختص به، بل إن لكل إنسان قابلية أن يكون مسجود الملائكة. (انظر: **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 8، ص 20 ـ 21؛ ج 1، ص 132؛ ج 4، ص 142؛ ج 12، ص 158).

(2) سورة الأحزاب: الآية 72.

(3) سورة الأحزاب: الآية 72.

(4) سورة الأحزاب: الآية 72.

(5) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 338؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 66.

«لأنّ هذا التجلي الأول بكليّته وكمالِ جمعيّته وحكمِ حركته الحبيّة المقدّسة متَّجهٌ إلى كمال الظهور والإظهار، ومركبُه ومرآته بتمامهما ليسا سوى حقيقة البرزخ الأوّل وكمال صورة ظاهره... عرض الاعتدال الإنساني والمزاج الإنساني صورة ذلك الاعتدال. فمرآة التجلّي الأول بكليته ليست سوى ذلك المزاج الإنساني الذي صورته الاعتدال الحقيقي. فساحة الكون لا تملك استعدادَ حملِ هذه البرزخية كما هي، وإليه الإشارة بقوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾، وهي قبول هذا التجلي بكليّته، ﴿عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾، وهي ما علا، و﴿ٱلْأَرْضِ﴾، وهي كناية عما سفل، و﴿ٱلْجِبَالِ﴾؛ أي ما بينهما، ﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا﴾، لعوز كمال القابلية لكمال الظهور تمامًا، وانتفاء كمال الاستعداد، وعدم تمام المضاهاة لحقيقة تلك البرزخية، ﴿وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾، أي خِفْنَ من قبولها لتقيُّدِهِنَّ بأحكامِ الأسماء، ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾، لكمال قابليته وتمام مضاهاته لحقيقة تلك البرزخية»[1].

من جهةٍ أخرى يجعل ابن عربي أحيانًا الموجودات من الجمادات والنباتات في رتبة أعلى من الإنسان باعتبار أنّها تستدل على أنّ لها خالقًا عن طريق الكشف، وأمّا الإنسان فمقيّد بطريق العقل والفكر والإيمان التقليدي. وهذه التعابير هي السبب في توهم أنّ ابن عربي يرى أنّ الإنسان بالكلية أدنى مرتبة من النباتات والجمادات، ولكن بملاحظة سائر تعابيره يمكننا الوصول إلى أنّ مرادَه في هذا المورد أفرادٌ من النوع الإنساني فقط، وهم أولئك المقيّدون بعقلهم وفكرهم وإيمانهم التقليدي، لا نوعُ الإنسان أو الإنسان الكامل.

وبعبارة أخرى: يرى ابن عربي أنّ النوع الإنساني أيضًا يمتلك

---

(1) **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص 166 ـ 167.

قابلية الوصول إلى كافة المراحل الوجودية العليا حتى عالَم الإله. نعم، رتبة هؤلاء الذين وُفِّقوا لتبديل هذه القابلية إلى الفعلية أعلى من كافة المخلوقات ومنزلتُهم أشرف، وأما الآخرون الذين لم يتمكّنوا من الانتقال بهذه القابلية إلى عالَم الفعلية، بل ذهبوا خلافَ ما جعله الله فيهم من قدرات واستعدادات، فهم أدنى درجة ورتبة وجودية من النباتات والجمادات. وعليه، فأشرفيّة النوع الإنساني ثابتة بلحاظ قابلياته. وهذه الأشرفيّة لم تصل إلى الفعلية إلّا لدى عددٍ محدودٍ من البشر وهو الإنسان الكامل. وأمّا سائر أفراد النوع الإنساني، فإنّ المقام الوجودي لكلٍّ منها مرتبط بمدى وصولها بهذه القابليات الوجودية إلى مقام الفعليّة.

فلا خلقَ أعلى من جمادٍ وبعده
نبات على قدر يكون وأوزان
وذو الحس بعد النبت والكلّ
عارف بخلّاقه كشفًا وإيضاح برهان
وأمّا المسمّى آدمًا فمقيّد
بعقل وفكر أو قلادة إيمان[1]

«إنّ الكبش[2]، وإن نزل من كونه حيوانًا على درجة الإنسان الكامل، وينقص في الدلالة والمعرفة والمظهرية عن الكامل، ولكنّه أعلى من الإنسان الحيوان، لكون الكبش عارفًا بخلّاقه كشفًا وبالذات والحقيقة، لا بالفكر والعقل كالإنسان الحيوان، فإنّ معرفة العارف من الإنسان الحيوان معرفة نظرية استدلاليّة»[3].

---

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 85.

(2) ورد التعبير في القرآن عن الكبش بالذبح العظيم.

(3) الجندي، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 379.

كون الإنسان حقًّا وخلقًا

بملاحظة جامعيّة الحقيقة الإنسانيّة فإنّ العرفاء ينظرون نظرة خاصة إلى هذا المقام، وقد ورد في بعض التعابير التالي: (الإنسان هو الحق الخلق). وبعبارة أخرى: الإنسان بنظرهم هو العبد وهو الخالق؛ ممكن وواجب. وتوهم بعضُهم أنّ ظاهرَ هذه العبارات ليس سوى الألوهية الذاتية للإنسان، ولكن، بملاحظة ما تقدّم والتصوير العام لنظام العرفان النظريّ. نعم، فإنّ أهل الله لا يتبنّون هذا الرأي إطلاقًا. ولذا يذكرون صراحةً أنّه ليس لأيّ موجود حتّى رسول الله (ص) الوصول إلى مقام الذات الإلهية، وأنّ هذا المقام غير معلوم لأحد. وكما لاحظنا فإنّه، وطبقًا لرأي بعض المحقّقين كالقونوي وغيره، فإنّ آخر منزل للإنسان في مسير سلوكه إلى الحق تعالى مرتبة التعيّن الأول. وطبقًا لرأيِ آخرين ممن أنكر وجود مقام التعيّن الأوّل، فإنّ نهايةَ السير في رأسِ سلسلة التعيّن الثاني أو مرتبةِ الاسم الجامع (الله). ولمّا كان في الصقع الربوبي جهةَ الحقانية وفي التعيّنات الخلقية جهةَ الخلقية؛ فعندما يصل الإنسان بجهته الربّانية في الصقع الربوبي إلى التعيّن الثاني أو التعيّن الأول فإنّه سوف يكون حقانيًّا، وفي الآن نفسه لمّا كان يحوي على عوالم خارجة عن الصقع الربوبي أيضًا، فسوف يكون له وجهةٌ خلقية أيضًا. وأحيانًا ورد التعبير على ألسنتهم بالتالي: الحقُّ حقٌّ بلا خلق (بلحاظ الألوهية أو التعيّن الثاني؛ لا مقام الذات لأنّه بلحاظ الذات لا موطن للغيبة). ومن جهة أخرى فإنّ تمام الموجودات خلقٌ بلا حق والإنسان من بينها حق وخلق.

يضاف إلى ما تقدّم أن الله سبحانه، بلحاظِ حقانيٍّ، لما كان يقوم بتدبير العوالم الكونيّة بواسطة التعيّن الثاني والاسم الجامع (الله)، فإنّ الإنسان الكامل يصل إلى مرتبة الأسماء الحقّانية في تلك

المرتبة ويحتويها، فكونه حقانيًّا بمعنى كونه واسطة في تدبير العالم أيضًا. ولذا كان إطلاق صفة الربّ عليه في الآن نفسه الذي تطلق صفة العبد عليه، لأجل بيان حقيقة مرتبته الوجودية.

وأمّا في ما يتعلّق يكون الإنسان الكامل واجدًا صفتي الوجوب والإمكان، فلا بدّ من التفرقة بين الوجوب الإطلاقي والوجوب في مقابل الإمكان كما تقدّم، فالوجوب الإطلاقي صفةُ مقامِ ذاتِ الحق فقط، وأمّا أسماؤه في الصقع الربوبي فإنّها أيضًا واجبة، ولكن بالوجوب المقابل لإمكان الأعيان الثابتة والتعيّنات الخلقية. والإنسان الكامل بما له من جهة إمكان في ساحة عالم الإمكان، فعندما يصل إلى ساحة الصقع الربوبي وساحة تجليّات الأسماء الإلهيّة فإنّه سينال جهة الوجوب. والسرّ في إطلاق أهل المعرفة على الإنسان صفة (خليفة الله) هو هذه الثنائية في حقيقته (الحقانية ـ الخلقية) وجامعيته، هذه الحقيقة التي هي من جهةٍ في التعيّنات الخلقية ومن جهةٍ أخرى في الصقع الربوبي.

«فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم أعني صورتَه الظاهرة، وقد علمت نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة، فهو الحقُّ الخلقُ، وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحقّ الخلافة»[1].

«فآدم هو الحقُّ باعتبارِ ربوبيّته للعالم واتّصافِه بالصفات الإلهية، والخلقُ باعتبار عبوديته ومربوبيّته»[2].

«إنّ الإنسان له نسختان: نسخةٌ ظاهرةٌ ونسخةٌ باطنة. فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره بما قدّرنا من الأقسام، والنسخة الباطنة

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 56.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 405؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 93.

مضاهية للحضرة الإلهية. فالإنسان هو الكلُّ على الإطلاق والحقيقة؛ إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها وما سواه من الموجودات، لا تقبل ذلك؛ فإنّ كلّ جزءٍ من العالم لا يقبل الأُلوهية، والإلهُ لا يقبل العبودية، بل العالَمُ كلُّه عبدٌ والحقُّ سبحانه وحده إلهٌ واحدٌ صمدٌ لا يجوز عليه الاتّصاف بما يناقض الأوصاف الإلهيّة كما لا يجوز على العالم الاتِّصاف بما يُناقض الأوصاف الحادثة العباديةَ. والإنسان ذو نسبتين كاملتين: نسبةٌ يَدخل بها إلى الحضرة الإلهية ونسبةٌ يدخل بها إلى الحضرة الكيانية، فيقال فيه: عبدٌ من حيث إنّه مكلَّف ولم يكن ثُمَّ كان كالعالَم، ويقال فيه ربٌّ من حيث إنّه خليفةٌ ومن حيث الصورة ومن حيث إنّه أحسن تقويمًا، فكأنّه برزخٌ بين العالَمِ والحقّ، وجامعٌ للخلق والحقّ، وهو الخطّ الفاصل بين الحضرة الإلهيَة والكونية كالخطّ الفاصل بين الظل والشمس، وهذه حقيقته وله الكمال المطلق في الحدوث والقدم...»[1].

ويشبه الجندي الإنسان بمرآةٍ كروية، فنِصْفٌ منها تجلٍّ للحقائق الإلهية ونصفها الآخر تجلٍّ للحقائق الخلقية، وبهذا يكون الإنسان مرآة كاملة وجامعة بالنسبة إلى كافّة التجليات والحقائق:

«فأحدُ شطريه وَسِعَ جميعَ ما في حضرة الوجوب من الحقائق الأسمائيّة والنسب الربّانية، وكذلك وسع ثانيهما جميعَ ما في حضرة الإمكان من صورِ الأكوان، فهو من هذا الوجه حقٌّ خلقٌ دائمًا واجبٌ ممكنٌ جامعٌ بين الحقيّة والخلقية»[2].

---

(1) **إنشاء الدوائر**، مصدر سابق، ص 21 ـ 22؛ **تمهيد القواعد**، مصدر سابق، بوستان كتاب، مصدر سابق، ص 322 ـ 323؛ الكتاب نفسه، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفه ايران، مصدر سابق، ص 176 ـ 177؛ **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 102.

(2) الجندي، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 77.

حقيقة الإنسان أو الحقيقة المحمّديّة

يُطلِق أهل الله على حقيقة الإنسان الحقيقة المحمّديّة أيضًا. وهذا المقام خاص بالإنسان ولا يمكن لسائر الموجودات أن تجد طريقًا إليه. وهو من جهة مقام مظهريّة الاسم الجامع (الله) نفسه في التعيّن الثاني. وكما علمنا مما سبق فإنّ كلَّ جزئي من الأعيان الثابتة في التعيّن الثاني مَظهرٌ لاسمٍ من الأسماء الجزئية، هو فرعٌ من الاسم الجامع (الله). وكمثال علَى ذلك اسم المضلّ فإنّه فرع من الاسم الجامع (الله) والذي يكون الشيطان عينَه الثابتَ ومظهرَه وختامًا العين الخارجية للشيطان. وهنا الإنسان فقط يمكنه أن يتجاوز هذه الأسماء الجزئيّة ويصل إلى أن يكون مَظهر الاسم الجامع والكلي (الله). وبهذا يمكن القول إنّ حقيقة الإنسان وعينه الثابتة هي حقيقة الاسم الجامع (الله) وعينه الثابتة نفسها.

ويطلق على هذه الحقيقة الحقيقة المحمّديّة أيضًا لأنّ حضرة الرسول الخاتم هو وحده أول من وصل إلى هذا المقام. فهو نهاية السير والسلوك الذي استطاع أن يصل إليه إنسان. ومن جهة أخرى، هذا المقام ثبت لرسول الله (ص) منذ البداية. فعندما نقول الاسم الجامع (الله) تجلّى في وجوده فهذا بمعنى أنّ كافة الأسماء تجلّت في وجوده وأنّه بحقيقته الجمعية واحدٌ لكافة الأسماء الاندماجيّة والتفصيليّة. وبعبارة أخرى: حقيقة الاسم الجامع الله يمكن أن توجد بتمامها في هذا الوجود[1].

نعم، لا بدّ من أن نعلم أنّه بتثبيت مقام التعيّن الأول يتحقّق

---

(1) لا بد هنا من التفرقة بين بيان أهل المعرفة عن الله الوصفي وبين بيانهم عن الله الذاتي. فالأول يشير إلى التعيّن الثاني والاسم الجامع الله، والثاني مرتبط بمقام الذات حيث لا طريق لأحدٍ إليه. ومرادنا هنا هو الله الوصفي في التعيّن الثاني.

تعيّن الحقيقة المحمّديّة. والتعيّنُ الأولُ برزخٌ بين الواحدية والأحدية، ويُطلق عليه البرزخية الأولى، وفي التعيّن الثاني لدينا برزخية أيضًا جامعة كافّة الأسماء والأعيان. وبهذا يكون أصل حقيقة الإنسان في البرزخيّة الأولى وهي الحقيقة التي تتجلّى في المرتبة الأدنى بصورةِ الاسم الجامع (الله)، وتُظهرها البرزخية الثانية، وتَظهر لاحقًا في المراتب الخَلقية بصورةِ العقل الأول. وعليه، فالعقل الأول ليس سوى شأنٍ من شؤون الإنسان الكامل وتجلٍّ نازلٍ من حقيقته؛ لأنّ هذه الحقيقة تصعد إلى التعيّن الأول. ولذا يطلق على المقامات الثلاثة (البرزخية الأولى في التعيّن الأول؛ الاسم الجامع (الله)، والعين الثابته له في التعيّن الثاني؛ العقل الأول من بين التعيّنات الخلقية) الحقيقةُ الإنسانية. واللحاظات الثلاثة صحيحة.

إنّ أصل حقيقة الإنسان بحسب الواقع هي في البرزخية الأولى في التعيّن الأول، وهي غاية ما يصل إليه الإنسان أي أنّه سقف الحركة الصعودية له. ومن جهة أخرى، جهةُ الجمع الأحدي لحقيقة الإنسان، بلحاظ هويّته الأصلية وبلحاظ أصل الذات، لا بد من أن تتحقّق في التعيّن الأول. ولكن في التعيّن الثاني، جمعُ الجمع الأسمائي هو بنحوٍ لا تجد فيه سوى اسم الله؛ ولذا كانت حقيقته الأصلية في التعيّن الثاني بلحاظِ اسميٍّ، أي اسم (الله) لا الأسماء الأخرى. وفي التعيّنات الخلقية لدى العقل الأوّل، الأشياءُ بنحوِ الجمع الأحدي، في مقابل النَّفَس الكلي الذي يحوي على تفاصيل الأشياء. ولذا كانت الحقيقةُ الأصلية للإنسان، بلحاظ الجهةِ الروحيةِ، العقلَ الأول. ويُطلق على التعيّن الأول في بعض النصوص العرفانيّة (مقام الإنسان الكامل)[1]. ولكن في بعض النصوص حيث

(1) **إعجاز البيان**، مصدر سابق، ص 48.

لا يتبنّى أصحابها التمايز بين التعيّن الأول والتعيّن الثاني فقد جُعِل مقامُ الإنسان في هذا التعيّن الثاني:

«إنّ لكلٍّ من الأسماء الإلهية صورةً في العلم مسمّاة بالماهية والعين الثابتة. وإنّ لكلٍّ واحدٍ منها صورةً خارجيةً مسماة بالمظاهر والموجودات العينية. وإنّ تلك الأسماء أربابُ تلك المظاهر وهي مربوباتها. وعلمت أنّ الحقيقة المحمّديّة صورةُ الاسمِ الجامع الإلهي وهو ربُّها ومنه الفيضُ والاستمدادُ على جميعِ الأسماء؛ فاعلم، أنّ تلك الحقيقة هي التي تَرُبُّ صورَ العالمِ كلَّها بالربِّ الظاهر فيها الذي هو ربّ الأرباب لأنّها هي الظاهرة في تلك المظاهر»[1].

يطلق الفرغاني على التعيّن الأول حقيقة الإنسان أو الحقيقة المحمّديّة والأحمدية، الأمر الذي يشهد على أنّ حقيقة الإنسان هي في التعيّن الأول:

«فكانَ سابعَ أبطنِ الكلِّ من حيث إن كلًّا فيه عينُ الذات وعينُ الآخر. وهذه هي الأسماء الذاتية المندمجة المتحدة في هذه المرتبة، وبذا صار باطنَ كلِّ حقيقة إلهية وكونية فيسمى حقيقةَ الحقائق وبرزخَ البرازخ الأكبر، وكنَّى عنه الشرع بـ (مقام أو أدنى)؛ لأنه باطنُ مقامِ (قابَ قوسين) الوحدةِ والكثرةِ أو القابليةِ والفاعليةُ أو الوجوبِ

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 127؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 39. وهذا المضمون ورد أيضًا في: داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، چاپ سنگى، قم، انتشارات بيدار، 1363 هـ ش.، ص 117؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 27: (وإذا علمت أنّ حقائق العالم في العلم والعين كلها مظاهر للحقيقة الإنسانية التي هي مظهر للاسم الله).

والإمكانُ[1]، وكنى عنه بعضُهم بالحقيقة الأحمدية، لأنه نورُه المظهرُ لرتبته»[2].

«والبرزخ، الذي هو مُنشئ طرفي الأحدية والواحدية والجامع بينهما ثانيًا، هي الحقيقة الإنسانية التي هي باعتبارِ غلبةِ حكمِ الوحدة تسمّى بالحقيقة المحمّديّة»[3].

«أمّا ذلك البرزخ والفاصل بين الوحدة والكثرة فهو الحقيقة الإنسانية ويشمل التعيّن الأول والثاني. وفي التعيّن الأول، الجامعُ والبرزخُ بين الأحدية والواحدية المذكورة هو من هذه الجهة الحقيقة المحمّديّة ـ عليه الصلاة والتحية ـ . وفي التعيّن الثاني، البرزخُ والجامعُ بين ظاهر الوجود الذي يكون الوجوب وصفًا خاصًّا له وبين ظاهر العلم الذي من لوازمه، الإمكانُ»[4].

---

(1) تقدم سابقًا أنّ العرفاء يطلقون على التعيّن الثاني مقام قاب قوسين. ويظهر من العبارة المذكورة أعلاه أن القوسين في التعيّن الثاني الجامع هما الوحدة والكثرة، القابلية والفاعلية او الوجوب والإمكان، وباطن هذا المقام مقام أو أدنى أو التعيّن الأول.

(2) **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، مصدر سابق، ص 320؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 129.

(3) المصدر نفسه، ص 323؛ الطبعة الحجرية، ص 131.

(4) **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص 128 ـ 129.

الفصل الثاني عشر

علاقة الإنسان بالله عزّ وجلّ

التجلّي الأعظم أو المَظهر الأتمّ

في النظام الفلسفي ـ العرفاني للعرفاء القائم على أساس محور نظريّة وحدة الوجود، العالمُ كلُّه مظهرٌ وتجلٍّ للحق، ولا موجود إلّا وهو تجلٍّ من تجليّاته. والملاحظة المهمة هنا هي أنّ، مِن بين كافة الموجودات التي هي مظاهر نسبيّة وناقصة للحق تعالى ولا يتجلى فيها سوى قسم من الأسماء الإلهية، الإنسان وحده هو المظهر الجامع للحقّ، ويمكن، وكما يريد الحقُّ، أن يكون تجليًا لكافة أسماء الحق وصفاته.

وبعبارة أخرى: ظهور الحق تعالى في مرآة الأشياء هو هذه الأشياء نفسُها لأنّ المرآة ناقصة. وأمّا ظهوره في مرآة الإنسان فهو ظهورٌ في مرآةٍ تحكي كلَّ شيء. ولذا كان الإنسان هو التجلي الأعظم والمظهر الأتم للحق تعالى؛ بنحوٍ يمكننا القول ليس لله من ظهور أكثر من هذا ولا تجلٍّ أكمل وأتم. فكون الإنسان المظهر

الأتم هو بمعنى أنَّ كلَّ ما في الله من تجليات وأسماء وصفات، بالقوة وبنحو الاندماج، موجودةٌ في مرآة الإنسان الكامل دون أيّ نقص:

«والإنسانِ الكامل الذي هو العينُ المقصودة لله على التعيين، وكل ما سواه فمقصود بطريق التبعية له... وإنّما كان الإنسان الكامل هو المراد بعينه دون غيره من أجل أنه مجلًى تامٌّ للحق يَظهرُ الحقُّ به، من حيث ذاته[1] وجميع أسمائه وصفاته وأحكامه واعتباراته، على نحوِ ما يَعلمُ نفسَه بنفسِه في نفسِه وما ينطوي عليه من أسمائه وصفاته وسائر ما أشرت إليه من الأحكام والاعتبارات وحقائق معلوماته التي هي أعيانُ مكوناته، دون تغييرٍ يوجبه نقصُ القبول وخللٍ في مرآتيته يفضي بعدم ظهور ما ينطبع فيه على خلاف ما هو عليه في نفسه»[2].

«إنّ المناظر والمجالي والمظاهر والمرائي ـ التي يرى الحقّ فيها نفسه ـ إن لم تكن لها حيثيّةٌ خصيصة واستعدادٌ معيّن يمتاز بها عن الظاهر فيها، كان الظاهرُ الحقُّ فيها غيرَ متغيّر عن عينه[3]. وإن لم تكن كذلك، ظهرت الصورة بحسب المحلّ كظهور الحقِّ في مرتبة من المراتب ـ جزئيّة كانت أو كليّة ـ إنّما يكون بحسب المحلّ، ولا يكون ذلك المظهرُ بحسب الحقّ؛ فإنّ ظهور الحق مثلًا في العالم الروحاني ليس كظهوره في العالم الطبيعي، فإنّه في الأوّل بسيط، نوريّ، فعليّ، نزيه، شريف، وحداني، وفي الثاني ظهوره على

---

(1) في المظاهر الأخرى غير الإنسان، الحق تعالى ظاهر من حيث بعض الأسماء، الأحكام، الإضافات والاعتبارات، ولكن في الإنسان ظهوره من حيث جميع الاعتبارات ومن حيث الذات.

(2) **رسالة النصوص**، مصدر سابق، النص 11، ص 42.

(3) كظهور الحق في الإنسان الكامل.

خلاف ذلك من التركيب، والظلمة، والانفعال، والخسّة، والكثرة، والكدر.

ومن المظاهر ما ليس له حسبٌ معيّنٌ وحسبيّة يوجب انصباغَ الظاهر فيه بصبغه، ولا يكسب الحقّ المتجلّي فيه أثرًا من خصوص وصفه وصفةِ عينه بحيث يخرجه عن طهارته الأصلية ومقتضى حقيقته»[1].

كمال الجلاء وكمال الاستجلاء

ذكرنا في بحث الكمال وعند توضيحنا الكمالَ الذاتي للحق أنّ الحق واجدٌ لتمام الكمالات وأنّ هذه الكمالات هي عينُ ذات الحق. كما تحدّثنا عن الكمال الأسمائي للحق والذي هو مقتضى أكمليّة الحق، وعلاقة ذلك بالغير؛ بمعنى أنّ الكمال على الإطلاق في الحق موجبٌ لكونه فيّاضًا على الإطلاق أيضًا، وأن تجري كمالاتُه التي في داخله في الخارج بنحوِ التفصيل. وببيان تمثيليّ، امتلاء الحق موجب لترشّح الوجود من جانبه. وعليه، فالمقصود الأساس من إيجاد العالم هو الاستجلاء؛ أي لأنّ الحق تعالى أراد تحقق كمالاته الأسمائية أي تلك الكمالات الثابتة للحق والمرتبطة بالغير في عالم الخارج، ليكون مشاهَدًا في مرآة التجلي، فأوجد العالم. والاستجلاء هو بمعنى أن يرى نفسه في غيره. وعليه، فالحقّ تعالى يرى ذاته في مرآة تجلّياته.

ويعتقد العرفاء أنّ كمال الاستجلاء لا يقبل التحقّق إلّا في تجلٍّ واحد وهو الإنسان الكامل. فلا يتحقّق الاستجلاء الكامل إلّا مع الإنسان الكامل؛ لأنّه في الإنسان الكامل فقط يمكن للحق تعالى أن

(1) الجندي، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 149.

يرى ذاته في مرآته دون نقص. فإذا كان المقصود من إيجاد العالم استجلاء الحق، فيتّضح من هذا البيان أنّ المقصود النهائي من خلق العالم ليس سوى خلق الإنسان ومع عدم وجود الإنسان الكامل في العالم فإنّ الحقَّ تعالى لم يصل إلى مراده التام.

وفي مقابل اصطلاح الاستجلاء، استخدم أهلُ الله اصطلاحًا آخر باسم الجلاء. والجلاء مقابل الاستجلاء بمعنى الظهور في الغير. فالحقّ تعالى يظهر أولًا في الأغيار (الجلاء)، ثمّ يشاهِد ذاتَه في تلك الأغيار (الاستجلاء). وعليه، فكمال الاستجلاء والشهود يكون بالإنسان؛ كما إنّ كمال الجلاء والظهور به.

«ما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يَرى أعيانَها، وإن شئت قلت: أن يرى عينَه، في كونٍ جامعٍ يحصر الأمر كلَّه، لكونه متصفًا بالوجود ويظهر به سرُّه إليه؛ فإنَّ رؤيةَ الشيء نَفْسَه بنفسه ما هي مثل رؤيته نَفْسَه في أمرٍ آخر يكون له كالمرآة، فإنه يَظهرُ له نفسُه في صورةٍ يعطيها المحلُّ المنظورُ فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجلِّيه له»[1].

«فكمالُ الجلاء والاستجلاء وإحاطةُ الشهود بالغيب والشهادة هو السرُّ المطلوب والعلَّةُ الغائيّة من العالم، فإذا لم يحصل كمالُ الظهور والإظهار على النحو المطلوب، لم يكن له سرٌّ وروحٌ، والعالمُ كلُّه ـ أعلاه وأسفله، وأمره وخلقه، ظلمانيته ونورانيته كما قلنا ـ مظاهرُ الأسماء الإلهية، فما من موجود منها إلّا والغالب على وجوده حكم بعض الأسماء على سائرها، فذلك البعضُ سندُه وإليه مستنده، والحقُّ من حيث ذلك الاسم ربُّه ومعبودُه، ومن حضرته

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 48 ـ 49.

فاض عليه وجودُه وهو عند التجلّي مشهودُه، فظهور الحقّ، وإن وُجد قبل الكون الجامع والمظهر الكامل والمجلى الشامل نحوٌ من الظهور تفصيليٌّ فرقانيٌّ، ولكنّ المطلوب بالقصد الأوّل هو كمال الجلاء والاستجلاء، فحيث لم يوجد كمالُ الظهور في المظهر الأكمل، لم يحصل المراد المطلوب من إيجاد العالَم لعدم قابلية العالَم بدون الإنسان لذلك، وقصوره عن كمال مظهريته (تعالى) ذاتًا وصورةً جمعًا وتفصيلًا، ظاهرًا وباطنًا، فكان كمرآةٍ غيرِ مجلوّةٍ»[1].

خلقُ الإنسان على صورة الحقّ

ذكرنا في ما يتعلّق بعلاقة الإنسان الكامل بالحق تعالى أنّ الإنسان ينبغي أن يكون التجلي الأعظم الذي يرى الحقُّ تعالى ذاتَه بالنحو الذي هي عليه فيه. ولذا كان الإنسان كمالَ استجلاء الحق وأفضلَ مرآة يمكن أن يرى فيه ذات الحق وكمالات أسمائه.

ويستخدم أهلُ المعرفة لبيان ذلك تعبيرًا آخر مبنيًّا على الحديث المشهور: «**إنّ الله خلق آدم على صورته**»[2]، وقد وقع البحث بينهم في تفسير هذا الحديث لا سيما في مرجع الضمير المتصل الغائب في كلمة صورته، ويمكن القول إنّه، وبناءً على بعض الروايات الأخرى، من الممكن إرجاع الضمير إلى الله. وعلى هذا الأساس يأتي السؤال بأنّه كيف يمكننا أن نتصور لله عز وجل صورة؟

يرى العرفاء أنّ الصورة، بمعنى الشكل المستلزِم للأبعاد والأعراض، لا يمكن أن تُنسبَ إلى الله (عز وجل)، ولكنّ إرجاع

(1) الجندي، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 150 ـ 151.

(2) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 4، ص 14.

الصورة إلى معناها الأصلي وتجريدها من لوازم المعنى الإمكاني، يوضح المعنى العميق لهذا الحديث. فيرى أهل المعرفة أنّ معنى الصورة هو: (ما يظهر به الشيء)؛ وبعبارة أخرى: إنَّ كلَّ أمر يكون مُظهِرًا لأمر آخر وحاكيًا عنه يمكن وصفُه بأنّه صورةٌ لذلك الشيء. وبهذا التفسير يمكننا القول إنّ البدنَ صورةُ الروح؛ لأنّ الروح إنّما تظهر في قالب البدن وعن طريق الأعضاء والجوارح. وعليه، يمكن تصوّر أنّ العالم كلّه صورة الحق؛ لأنّه، وبناء على نظريّة وحدة الوجود، ليس العالَم إلّا تجليًا للحق. والإنسان في هذا العالم، ونظرًا إلى خصوصيّة كونه في مقام المظهر الجامع كافة الأسماء الإلهيّة في ذاته بنحو الكمال والتمام، فيمكن أن يكون صورةَ الحقّ؛ بنحوٍ يمكن القولُ إنّ الإنسان خُلق على صورة الحق؛ بمعنى أنّ الحق تعالى يظهر بتمامه بوجود المظهر الإنساني.

أمّا ما هي صورة الحقّ التي خُلق عليها الإنسان؟ فلا بد لنا قبل الإجابة عن هذا السؤال من القول إنّه كُلَّما كان الحديث عن الخلق فقد لاحظنا الخالق مقابل الخلق. وعليه، فما يُطلق عليه صورة الحقّ ها هنا لا بد من أن يكون له جهةُ فاعليّةٍ بنحوٍ يكونُ الإنسان في مقابلها في مقام القبول. ويقول أهل المعرفة: المرادُ من صورة الحق هذا الأمر الواجد لجهة الفاعلية وليس هو سوى الأسماء الإلهية. وعليه، فالإنسان خُلِقَ على صورة الأسماء الإلهيّة، ولمَّا كانت الأسماء مجتمعةً في التعيّن الثاني في الاسم الجامع الله وهي ترجع إلى هذا المقام فليست صورةُ الحق تعالى سوى هذا الاسم الجامع الله. وعليه، فالاسم الجامع (الله) تجلّى فقط في حضرة الإنسان الكامل بطَورٍ كامل. إذًا، الإنسانُ الكامل مطابقٌ لصورةِ الحقّ تعالى، أي أنّ الاسم الجامع (الله) خُلِق، ويذكر الجامي في شرح عبارة ابن عربي:

«وكان الإنسان مختصرًا من الحضرة الإلهية ولذلك خصّه بالصورة فقال: إن اللهَ خلقَ آدم على صورته»[1].

يقول:

«(ولذلك)، أي لكون الإنسان مختصرًا من الحضرة الإلهية مشتملًا على ما فيها من حقائق الصفات والأسماء اشتمالًا أحديًّا جمعيًّا، (خصَّهُ)؛ أي الله سبحانه الإنسانَ، بـ (الصورة الإلهية)؛ أي جعل الصورة مختصّة به ـ بحسب الذكر ـ . وإن كان العالم أيضًا على الصورة لأنّ كلَّ ما إلى الوحدة أقرب، فإضافته إلى الحق أولى وصورة الإنسان صورتُه الأحدية الجمعية، وصورة العالَم صورته التفصيلية. فقال على لسان نبيّه (ص)، «**إن الله خلق آدم**»، أي قدّره أوّلًا في العِلم وأوجده ثانيًا في العين، «على صورته» الألوهية الكاملة وصفته الربوبية الشاملة... قيل، «الصورة» هي الهيئة، وذلك لا يصحّ إلّا على الأجسام. فمعنى الصورة «الصفة»، يعنى، «خلق آدم على صفة الله (عزّ وجلّ)»، أي حيًّا، عالمًا، مريدًا، قادرًا، سميعًا، بصيرًا، متكلِّمًا. ولمّا كان الحقيقة تظهر في الخارج بالصورة، أطلق «الصورة» على الأسماء والصفات مجازًا؛ لأنّ الحق سبحانه بها يظهر في الخارج. هذا باعتبار أهل الظاهر. وأمّا عند المحقّقين، فـ «الصورة» عبارةٌ عمّا لا تعقل الحقائق المجرّدة الغيبية ولا تظهر إلّا بها. و«الصورة الإلهية» هو الوجود المتعيّن بسائر التعيّنات التي بها يكون مصدرًا لجميع الأفعال الكمالية والآثار الفعلية»[2].

---

(1) **رسائل ابن عربي**، مصدر سابق، الرسالة 27؛ **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق،، ص 1.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، المصدر نفسه، ص 93.

ويقول في موضعٍ آخر:

«وقال بعضهم: لو سأل سائلٌ عن كيفية إطلاق الصورة على الله، قلنا في جوابه، بقول أهل الظاهر، بالمجاز لا بالحقيقة فإطلاق اسم الصورة عند هؤلاء على الحقيقة في المحسوسات وعلى المجاز في المعقولات. وأما عند هذه الطائفة فلأن العالَم بجميع أجزائه الروحانية والجسمانية الجوهرية والعرضية، صورةُ الحضرةِ الإلهية تفصيلًا، والإنسانَ الكاملَ صورتُه جمعًا، فإضافة الصورة إلى الحقّ حقيقة وإلى ما سواه مجاز»[1].

وخلاصة الكلام أنّه: أولًا، كلمة «صورة» في هذا الحديث مستعملة في معناها الحقيقي أي (ما يظهر به الشيء)؛ وثانيًا، صورة الحق بمعنى الجهة الفاعلية في الحق والتي هي عبارة عن الاسم الجامع (الله) فهو المصداق الأتم. ونعيد التذكير بأنّ كلامنا في هذا المقام حول (الله الوصفي) لا (الله الذاتي) الذي لا يعلمه أحد.

ويقول الجندي في توضيح كلام ابن عربي: «فأنشأ صورتَه الظاهرة من حقائق العالم وصوره وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى»[2]، ما يلي: «وأمّا إنشاء الله تعالى صورةَ باطنِ الإنسان على صورته تعالى، فهو أنّ الإنسان الكامل حاوٍ، جامعٌ لجميعِ الأسماءِ الإلهيةِ الفعليةِ الوجوبيةِ وجميعِ نِسَبِ الربوبية، فإنّه ـ أعني الإنسان

(1) المصدر نفسه، ص 95؛ نقلًا: عن داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 363؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 75.

(2) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 55.

الكامل ـ واجبُ الوجود بربّه، عرشٌ لله بقلبه، فهو حقٌّ، واجبُ الوجود، حيٌّ، عالِمٌ، قديرٌ، مريدٌ، متكلِّمٌ، سميعٌ، بصيرٌ وهكذا جميع الأسماء، ولَكِنْ بالله على الوجه الأجمع الأكمل. وصورةُ الله ـ التي خلق الله آدم عليها ـ هي أحديةُ جمعِ جميعِ هذه الحقائق الربانية الإلهية على الإطلاق، لا غير، فباطنُ الإنسان على صورةِ الله، وظاهرُه على صورة العالم»[1].

خِلافة الحقّ تعالى

سوف نبحث القسم المهمّ من مبحث الخلافة الإلهيّة للإنسان في الفصل القادم، ولكن، بمناسبة الموضوع في هذا الفصل إذ يدور الحديث عن علاقة الإنسان بالله، نتعرَّض لقسم من هذا البحث ها هنا. من النِّسَب التي تعرَّض لها العرفاء بين الإنسان وبين الله (عزّ وجل) كونُ الإنسان خليفةَ الله. ولا بد من أن ندرك أنّ الخلافة هنا مَنْصِبٌ تكوينيٌّ وليس تشريعيًّا؛ وإن كان للمنصب التكوينيّ للخلافة نتائجُ تشريعيّةٌ. والخلافة أمرٌ لا بد له من طرفين، ففيه نظرةٌ إلى الله ونظرةٌ إلى الخلق. وبعبارة أخرى: الخلافة أمرٌ تكويني من الله (عز وجل) على تمام الخلق وموجودات هذا العالم. وفي هذا المقام سوف نتحدّث عن النظرة إلى الله فقط من هذا المفهوم الأساس، وفي الفصل التالي نتعرّض بالحديث للنظرة الثانية أي الجهة الخلقية للخلافة والخلافة على تمام الخلق.

لا يمكن للخلافة عن الله أن تتحقّق إلّا إذا أمكن للإنسان أن يكون قابلًا لحمل صفات المستخلَف عنه (الحق تعالى). كما في

---

(1) الجندي، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 204.

النائب عن المدير، إذ لا بد من أن يكون حاملًا الكفاءات الأساس لدى المدير الدخيلة في العمل الإداري لكي يتمكّن من أن يقوم مقامه. فالخلافة عن الله (عزَّ وجل) لا تكون ممكنةً إلّا متى كانت صفات الله متحقّقة في الخليفة؛ تلك الصفات التي من خلالها تُدَبَّر أمور العالم؛ لأنّ الخلافة على الخلق لا على أمرٍ آخر. وبملاحظة الأبحاث السابقة حول الجهة الحقانيّة في الإنسان وأنّه مطابق للصورة الإلهيّة والاسم الجامع (الله)، يتضح أنّه واجدٌ لكافة الأسماء الإلهية ومتَّصفٌ بصفات الحق ولأنّ الحقّ تعالى يقوم بتدبير العالم بأسمائه وصفاته فهو أيضًا يمكنه أن يقوم بتدبير العالم بإذن الله. وعليه، فسرّ الخلافة أن يكون حاويًا على تلك الأسماء. وعلى هذا الأساس كان تأكيد الآيات في سورة البقرة، إذ جعل الخلافة للإنسان في الأرض ﴿...إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾[1]، مع ارتباط ذلك بعلم هذا الخليفة بكافة الأسماء، ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا...﴾[2].

«(ولهذا كان آدم (ع) خليفة)؛ أي، ولأجل حصول هذه الجمعية لآدم، صار خليفةً في العالم. (فإن لم يكن آدمُ ظاهرًا بصورةِ من استخلفه) وهو الحق (في ما استخلف فيه وهو العالم)؛ أي إن لم يكن متصفًا بكمالاته متسمًا بصفاته قادرًا على تدبير العالم. (فما هو خليفة)»[3].

نعم، لا شك في أنّ معنى الخليفة يتضمن ثانوية الرتبة؛ بمعنى

(1) سورة البقرة: الآية 30.

(2) سورة البقرة: الآية 31.

(3) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 401؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 91.

أنّ تدبيرَ العالم، بالأصل وبالذات، للذاتِ المقدّسة الإلهية، وهذا العنوان يسري إلى الإنسان الكامل بالعَرَض فقط.

«ولمّا كانت هذه الحقيقة مشتملة على الجهتين: الإلهية والعبودية، لا يصح لها ذلك أصالةً، بل تبعيةً، وهي الخلافةُ فلها الإحياء والإماتة واللطف والقهر والرضا والسخط»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص 128؛ الطبعة الحجرية، ص 39.

الفصل الثالث عشر

علاقة الإنسان بالعالَم

بعد أن أوضحنا علاقة الإنسان بالحق تعالى، وكشفنا عن أمرٍ مهم وهو أنّ الإنسان هو التجلي الأعظم للحق تعالى، وخليفتُه في هذا العالم، وقد خُلِقَ على صورته، وأنّه موجبٌ لكمال استجلاء الحقّ، نتمّم البحث بالتعرّض لمكانة هذه الحقيقة بالنسبة إلى ما سوى الله وكيفيّة علاقتها بالعالم.

الإنسان روح العالم

يعتمد الشيخ الأكبر في الفُصِّ الآدمي عند بيانه لضرورة وجود الإنسان وسرّ إيجاده على دليلين: الأول، أنّ كمال استجلاء الحقّ تعالى يتحقّق بتوسّط الإنسان؛ والثاني، أنّ الإنسان الكامل هو بمثابة قلب هذا العالم؛ فكما إنّ روح الإنسان بالنسبة إلى بدنه لها صفة الربوبيّة والتدبير، فكذلك وجود الإنسان بالنسبة إلى مجموع الأكوان، فهو كالروح لتمام العالَم، لأنّ القلب بيده التدبير والربوبيّة.

والسرّ في هذا الأمر مخبوءٌ في حقيقةِ أنّ الإنسان من بين كافة

التعيّنات والمكوّنات هو الموجود الوحيد الذي يتمكّن من الخروج من ساحة الخلق والوصول إلى الصقع الربوبي وهو الإنسان الكامل. والإنسان الكامل بوصوله إلى هذا المقام لا يضيّع منه تعلُّقَه بساحة الخلق، بل يشمل الجهات الحقية والخلقية. ولذا يعمل كواسطة تتلقّى الفيضَ الوجودي والظهورَ للحق من جانبِ الحقّ وتعطيه لجانب الخلق. حتى العقل الأول الذي يقع في أعلى مرتبة وجودية من بين التعيّنات الخلقية يكون فيضُ وجودِه وظهورُه على يد الإنسان الكامل. وهذا هو السرّ في إطلاق روح العالَم على الإنسان الكامل.

ولأجل تقريب المطلب إلى الأذهان يمكننا الاستعانة بمفاهيم العلل الأربعة في الفلسفة الإسلامية. فكأنّ الحق تعالى علّة فاعلية لهذا العالم، والإنسان الكامل علّة صورية له، والعالم علة مادية له. ولذا يقول العرفاء إنّه قبل وجود الإنسان كان العالم كالجسد المهيَّأ لقبول الروح. وعليه، فالعالَم لم يقم إلّا مع وجود الإنسان الكامل. وكما إنّ البدن يموت بخروج الروح منه فكذلك القيامة الكبرى تقوم بمجرد انعدام الإنسان الكامل، وهذا ما سوف نتعرّض له لاحقًا.

«فالعالَمُ كلُّه تفصيلُ آدم، وآدم هو الكتابُ الجامعُ، فهو للعالَم كالرّوح من الجسد، فالإنسانُ روحُ العالَم، والعالَم الجسدُ، فبالمجموع يكون العالَمُ كلُّه هو الإنسان الكبير والإنسان فيه. وإذا نظرت في العالَم وحده دون الإنسان وجدتَه كالجسم المسوَّى بغير روح. وكمالُ العالم بالإنسان مثل كمال الجسد بالروح، والإنسان منفوخٌ في جسم العالَم فهو المقصود من العالم»[1].

«وقد كان الحقُّ سبحانه أوْجَد العالمَ كلَّه وجودَ شبحٍ مَسوًّى لا روح فيه، فكان كمرآةٍ غيرِ مجلُوَّة. ومن شأن الحُكم الإلهي أنه ما

(1) **الفتوحات المكية**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، مصدر سابق، ج 2، ص 67.

سوَّى محلًّا إلّا ولا بدّ أن يقبل روحًا إلهيًّا عَبّر عنه بالنفخ فيه»(1).

«فاقتضى الأمرُ جلاءَ مرآةِ العالم، فكان آدمُ عينَ جلاء تلك المرآة وروحَ تلك الصورة»(2).

«(فتمّ العالم بوجوده) أي، لمَّا وُجد هذا الكون الجامع، تمّ العالم بوجوده الخارجيّ لأنّه روح العالم المدبَّر له والمتصرِّف فيه. ولا شك أنّ الجسد لا يتمُّ كمالُه إلّا بروحه التي تدبره وتحفظه من الآفات»(3).

ولا بد من التذكير بأنّ الأسماء الإلهيّة بالنسبة إلى هذا الإنسان هي بمثابة القوى للروح؛ لأنّ تدبيرَ العالَم بالأسماء الإلهية. والإنسان الذي وصل إلى مقام الصقع الربوبي واتَّحد بالأسماء يمكنه تدبير العالم عن طريق هذه الأسماء؛ كما إنّ الروح تدبِّر الجسد بواسطة قوى البدن:

«اعلم أنّ الأسماء الإلهيّة الحسنى تطلب بذاتها وجودَ العالم، فأوجدَ اللهُ العالمَ جسدًا مُسوًّى، وجعل روحه آدم وأعني بآدم وجود العالم الإنساني، وعلّمه الأسماء كلها، فإنّ الروح هو مدبّر البدن بما فيه من القوى وكذلك الأسماء للإنسان الكامل بمنزلة القوى»(4).

---

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 49.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

(3) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 355؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 72.

(4) **رسائل ابن عربي**، مصدر سابق، رسالة 27؛ **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص1.

خلافة الإنسان على العالم

تعرّضنا في الفصل السابق للبحث عن مقام خلافة الإنسان، وذكرنا أنّ لهذا المقام نظرتين:

1 - تلقّي مرتبة الخلافة من الله؛

2 - إعمال الخلافة على الخلق.

وفي الفصل السابق تعرّضنا للنظرة الأولى ونتعرّض هنا للنظرة الثانية. وقد ذكرنا أنّ الغرضَ من الخلافة هو أن يقومَ الخليفةُ من قِبَل الله وبإذنٍ منه بتدبير الخلق بكافة جوانبه. وبهذا تتّضح الخلافة بالنسبة إلى عالم الخلق، وأنّها الوساطة في فيض الحق تعالى. فخليفةُ الله هو في الحقيقة وساطة الفيض بين الله والخلق؛ لأنّ شدة تعالي حضرة الحق في الصقع الربوبي لا تمكنه من تدبير العالم بدون أي واسطة.

وهذا المعنى هو ما ورد نفسه في الفكر الشيعيّ من الاعتقاد بحجة الله، بمعنى أنّ رزق الورى بيده(1). ويؤكّد العرفاء على أنّ أيَّ فيضٍ لا يصل إلى العالَم إلّا عن طريق الإنسان الكامل.

وبعبارة أخرى: يمكن القول إنّ العارف في أوَّل سفرٍ عرفانيٍّ له يسير من الخلقِ إلى الحقِّ، ثمّ في السفر الثاني (في التعيّن الأول أو التعيّن الثاني) يسير في الحقّ، وفي هذا السفر (من الحقّ إلى الحقِّ بالحقِّ) يصبح العارف حقانيًّا. ثمّ في السفر الثالث أي السفر (من الحق إلى الخلق بالحق)، يرجع العارف الحقانيّ إلى جهةِ الخلق. والإنسان في هذه المرحلة يصل إلى مقام الكمال ورتبته. وإذا قام

---

(1) نقرأ في دعاء العديلة: (بِيُمْنِهِ رزقُ الورى). انظر: **مفاتيح الجنان**، مصدر سابق، دعاء العديلة، وإن كان بعضهم لا يراه دعاءً مأثورًا.

بعدَ هذه المرحلة، كما في الأنبياء والأولياء، بمدّ العون لسائر الخلق وأخذ بيدهم للوصول إلى قرب الحقّ، كان كاملًا مكمَّلًا. فمسألة تدبير العالم والوساطة في الفيض محلُّها السفر الثالث، وهذه المقامات يصل إليها في هذه المرحلة.

«فهو عبدٌ بالنسبة إلى الله، ربٌّ بالنسبة إلى العالم، ولذلك جعله خليفة وأبناءه خلفاء»[1].

«وإنّما علَّم الله سبحانه الإنسان الكامل أسماءَه الحسنى وأودعها فيه، فإن الإنسان الكامل روحُ العالَم، والعالَمُ جسده... وإنّ الروح هو مدبر البدن والمتصرّف فيه بما يكون فيه من القوى الروحانية والجسمانية. وكذلك، أي مثل ذلك المذكور من القوى، الأسماء الإلهية للإنسان الكامل يعني، أنّها له بمنزلة تلك القوى الروحانية والجسمانية. فكما إنّ الروح يدبّر البدن ويتصرّف فيه بالقوى، كذلك الإنسان الكامل يدبّر أمر العالم ويتصرّف فيه بواسطة الأسماء الإلهية»[2].

«إنّ كلَّ حقيقةٍ حقيقةٌ من حقائق ذات الإنسان الكامل ونشأته برزخ من حيث أحدية جمعها بين حقيقةٍ ما من حقائق بحرِ الوجوب وبين حقيقةٍ مَظهريةٍ لها من حقائق بحر الإمكان هي عرشُها، وتلك الحقيقة الوجوبية مستويةٌ عليها. فلمّا ورد التجلّي الكمالي الجمعي على المظهر الكمالي الإنساني، تلقّاه بحقيقته الأحدية الجمعية الكمالية، وسرى سرّ هذا التجلّي في كلٍّ حقيقة من حقائق ذات الإنسان الكامل. ثمّ فاض نور التجلّي منها على ما يناسبها من

---

(1) **رسائل ابن عربي**، مصدر سابق، الرسالة 27؛ **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ، ص 2.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، المصدر نفسه، ص 89.

العالم. فما وصلت الآلاء والنعماء الواردة بالتجلّي الرحماني على حقائق العالم إلّا بعد تعيّنه في الإنسان الكامل بمزيدِ صبغةٍ لم تكن في التجلّي قبل تعيّنه في مظهرية الإنسان الكامل. فحقائق العوالم وأعيانها رعايا له، وهو خليفةٌ عليها. وعلى الخليفة رعايةُ رعاياه على الوجه الأنسب الألْيَق، وفيه يتفاضل الخلائف بعضهم على بعض»[1].

«الحق سبحانه تجلّى في مرآة قلب الإنسان الكامل الذي هو خليفةٌ له، ويفيض انعكاسُ أنوارِ التجليّات من مرآةِ قلبِه على العالم، وبوصولِ هذا الفيض يبقى. وما دام هذا الكامل باقيًا في العالم، فيستمد من الحقِّ التجليات الذاتية والرحمة الرحمانية والرحيمية بواسطة الأسماء والصفات التي تشكل هذه الموجودات مَظاهرَ استوائها ومحلَّه. فالعالَم محفوظ بهذا الاستمداد وفيضان التجلّيات؛ ما دام الإنسان الكامل فيه، فلا يخرج معنًى من المعاني من الباطن إلى الظاهر إلّا بأمره ولا يدخل شيءٌ من الظاهر إلى الباطن إلّا بأمره؛ وإن كان هذا الكامل يَجهلُه عند غلبة البشرية عليه»[2].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 89 ـ 90؛ بنى الجامي في كتابه **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، كما ذكر هو في أول الكتاب، على أن يسعى على ذكر توضيحات سائر المحققين بما يتناسب وباللغة الأصلية مع الترجمة الفارسية. وكمثال: النص المذكور هو ترجمة لبيان القيصري؛ (داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 359؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 73). (النص العربي هو: وحفظه للعالم عبارة عن إبقاء صور أنواع الموجودات على ما خلقت عليها الموجب لإبقاء كمالاتها وآثارها باستمداده من الحق التجليات الذاتية والرحمة الرحمانية والرحيمية بالأسماء والصفات التي صارت هذه الموجودات مظاهرها ومحل استوائها؛ إذ الحق إنما يتجلى لمرآة قلب هذا الكامل، فتنعكس الأنوار من قلبه إلى العالم، فيكون باقيًا بوصول ذلك الفيض إليها، فما دام هذا الإنسان موجودًا في العالم =

والعبارة الأخيرة في النص تشير إلى حقيقةٍ مهمّةٍ جدًّا. وهذه الحقيقة ترجع إلى الجنبة الخَلقية في الإنسان الكامل؛ وإن كان الإنسان الكامل من حيث المرتبة الروحية والنشأة الباطنية له وجهةٌ حقّانيةٌ وقد وصل إلى مرحلة أرقى من التعيّنات الخلقية. ولذا كان خليفةَ الله وروحَ العالـم، ولكنّ مقامَه الجمعي والجمع بين الحق والخلق مستلزمٌ ظهور الأحكام الخَلقية والإمكانية أيضًا. ولذا، فبسببِ غلبةِ الأحكام والجهات الخَلقية أي غلبة حكم البشرية، لا يَعلم بجهة الحقانيّة التي لديه بتمامها مع ثبوت المقام الإلهي والحقاني له؛ أي مع أن العالَـم يُدبَّر بتمامه بواسطة وجوده ولكنّه يجهل ذلك. ومثل هذا الأمر، وإن كان لا يُتصور بهذه البساطة، ولكن يمكن بيانه بذكر نموذج يُقرِّبُ الفكرةَ إلى الأذهان. ذكر الفلاسفة المسلمون في بحثهم عن حقيقة النفس الإنسانية أنّ عمل كافة الأعضاء وقوى البدن يتمّ بتدبير النفس؛ وكمثال على ذلك، لنحلظ الجهاز الهضمي للإنسان فإنّ حركته في هضم المواد المغذية تتمّ بتدبير النفس؛ وإن كانت النفس لا تدري بهذا التدبير ومقام الأمر الثابت لها. وقد شغل البيانُ الفلسفي لهذا الفلاسفةَ المسلمين لا سيما ملّا صدرا. ويذكر ملّا صدرا في بيان ذلك أن النفس بلحاظ عِلمها الحضوري البسيط مدبِّرةٌ بنحوِ وجودِها البسيط؛ وإن كانت جاهلةً بلحاظ العلم المركب. نعم، في مواطن أخرى قد يغلب حكم الإلهية على البشرية، وهذا الشعور والعلم يظهر بشكلٍ كاملٍ ويتمُّ

= يكون محفوظًا بوجوده وتصرفه في عوالمه العلوية والسفلية. فلا يجسر أحد من حقائق العالم وأرواحها على فتح الخزائن الإلهية والتصرف فيها إلّا بإذن هذا الكامل، لأنه هو صاحب الاسم الأعظم الذي به يربّ العالم كله، فلا يخرج من الباطن إلى الظاهر معنى من المعاني إلّا بحكمه، ولا يدخل من الظاهر في الباطن شيء إلّا بأمره، وإن كان يجهله عند غلبة البشرية عليه).

التدبير عن شعور. ولذا ورد في الروايات الشيعية مسألةُ علمِ الإمام بأمورِ الكائنات وأنّ ذلك مرتبطٌ بإرادة الإمام؛ فإذا أراد الإمام أن يعلم علم.

«فإن لم يكن ظاهرًا بصورةِ مَن استخلفه في ما استخلفه فيه فما هو خليفة، وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي اسْتُخْلِفَ عليها ـ لأنّ استنادها إليه فلا بدّ أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه ـ وإلا فليس بخليفة عليهم. فما صحّت الخلافة إلّا للإنسان الكامل»[1].

«(وقد علمت نشأةَ رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة) إنما جعل الخلافة للمجموع لأنه بالنشأة الروحانية آخذ من الله، وبالنشأة الجسمانية مبلِّغ إلى الخلق»[2].

«إنّ الكامل هو سبب إيجاد العالَم وبقاءِ العالم وكمالاته»[3].

وختامًا لا بد لنا من التأكيد على أنّ هذه النظرية الفلسفية ـ العرفانية التي أسسها أهل المعرفة في موضوع الإنسان الكامل، تنطبق تمامًا على نظريّة الإمامة في المذهب الشيعي. ويؤكِّد العرفاء على أنّ مقام الإنسان الكامل في كلِّ عصر منحصر بفرد ولا يمكن أن يوجد في آن واحد إمامان أو إنسانان كاملان يعملان كواسطة في فيض الحق تعالى. وثمة علامات كثيرة في الآثار العرفانية تبيّن لنا أن أهل المعرفة كانوا تابعين للأئمة الأطهار (ع) في تطوير هذه النظرية العرفانيّة. وكنموذج لذلك يقول القونوي في بيانه مقام الأولياء الكاملين المكملين بعد نقل رواية عن أمير المؤمنين (ع):

---

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 55.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 405؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 91.

(3) المصدر نفسه، ص 351؛ الطبعة الحجرية، ص 71.

«أمّا الأولياء المردودون (الأولياء المكمَّلون) فهم خرجوا من ظلمة الكونين وعتمة الحدثين فطواهما الزمان والمكان... فأيضًا تصرُّفُ جمالِ الأزل يعطيهم إيّاهم. وهذا هو ما يسمّى مقام الإثبات بعد المحو. وهذه الطائفة قد لبست خلعةَ النيابة، وجلست على كرسي الخلافة، وحكمُها نافذ في المملكة: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...﴾[1]، هذا هو مقامهم. يقول أحدهم:

نحن ذرّات شمع كبريائك   نــحــن ظــلُّ رحــمــةِ الله
نحن لَوح حقائقِ الوجود   نــحــن مــرآة وجــهِ الله

وعن أمير المؤمنين علي (كرّم الله وجهه) في كلام طويلٍ له يخبر فيه عن مقامِ نفسه: «**لا تخلو الأرضُ من قائم لله بحُجَّةٍ؛ إما ظاهرٌ مكشوف وإما خائف مقهور، لئلا تبطل حججُ الله وبيناتُه**»»[2].

الإنسان هو الغاية الإيجاديّة للعالم

إذا أردنا أن نذكر وصفًا عامًّا لعلاقة الإنسان بالعالَم أي بما سوى الله فهو التالي: (العلة الغائيّة للعالم). وقد تقدّم بعضُ ما يرتبط بذلك سابقًا، ولكن توجد بعضُ النقاط لا بد من أن نضيفها هنا.

تعرّضنا في الفصل السابق إلى قضيةِ أنّ الحقّ تعالى خلق العالم لأجل ظهور كماله الأسمائي. وبعبارة أخرى: غاية الحقّ من إيجاد العالم هي استجلاء ذاته؛ أي النظر إلى كمالاته في مرآة غيره. ولا يظهر كمال الاستجلاء إلّا في الإنسان. والبيان الآخر الذي تعرّضنا له يرجِع إلى أنّ علاقة الإنسان الكامل بالعالم هي كعلاقة الروح بالبدن، بل إنّ الهدف من خلق البدن هو أن يصل إلى مرحلةٍ من

---

(1) سورة السجدة: الآية 24.

(2) **تبصرة المبتدي**، مصدر سابق، ص 88 ـ 90.

النموّ لكي تُنفَخ فيه الروح. وبناءً عليه، إذا كان الإنسان الكامل هو بمثابة الروح للعالم، فهذا يعني أنّ الغاية الأساس من خلق العالم هي الإنسان الكامل. وهذا البيان تختصره العبارة الواردة في الحديث الشريف: «**لولاك لما خلقت الأفلاك**»[1]. بمعنى أنّه لو لم يتحقّق الوجود المقدّس لنبيّ الإسلام (ص) لم يُخلق العالَم. وسرُّ ذلك هو في هذه الملاحظة: إنّ الإنسان الكامل هو الغاية النهائية لخلق العالم. وبعبارة أخرى: إنّ الله (عز وجل) خلق العالم لكي يتحقّق وجودٌ كوجود النبي الخاتم (ص)، فهو المقصود الأصلي وغير مقصود بالتبع:

«و(جعله)، أي جعل الله الإنسان الكامل، (العين المقصودة) والغاية المطلوبة (من) إيجاد (العالم) وإبقائه، (كالنفس الناطقة)، التي هي المقصود (من) تسوية جسد (الشخص الإنساني) وتعديل مزاجه الطبيعي الجسماني»[2].

«(فهو)، أي الإنسان الكامل هو، (الأول بالقصد) والإرادة، لما جعله الله سبحانه العين المقصودة والعلَّة الغائية من إيجاد العالم، ومن شأن العلَّة الغائية التقدّم في العلم والإرادة، كما إنّ من شأنه أيضًا التأخّر في الوجود، كما أشار إليه بقوله: (والآخر)، أي ذلك الإنسان هو المتأخّر عمّا عداه، (بالإيجاد) في سلسلة الموجودات»[3].

ويستخدم العرفاء في هذا المجال مثال البستاني والفاكهة. فالبستاني ما لم يتصوّر ظهور الثمر ومنافعها لن يضع البذر في قلب الأرض. فتصوّر الثمرة هو كالعلة الغائية تتقدّم على كافة مراحل نمو

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 16، ص 405.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 96.

(3) المصدر نفسه، ص 100 ـ 101.

الشجرة. نعم، في مقام الوجود الخارجي لا تظهر الثمار إلى عالم الوجود ما لم يوضع البذر في التراب وتنمو الأغصان وتشتد. ولذا كانت الفاكهة بلحاظ وجودها الخارجي بعد كافة هذه المراحل. وهذا الأمر يصدق على مقام الإنسان وكونه غاية خلق الخلق. فهو في مقام العلم الإلهي قبل الموجودات كلها، وهو على رأس سلسلة الإيجاد، ولكنّه في العالم الخارجي في آخر حلقة من تلك السلسلة. وتشير إلى هذا كلمات الأئمة الأطهار (ع) كقول أمير المؤمنين علي (ع): «**إنّي عبد الله وأخو رسوله وصدّيقه الأول قد صدّقته وآدم بين الروح والجسد**»[1]. أو كقول رسول الله (ص): «**كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين**»[2]. فإنّ هذه الروايات تشير إلى أنّ الوجود الخارجيّ لهذه الحضرات، وإن كان متأخّرًا عن وجود كثيرٍ من المخلوقات، ولكنّه سابق عليها جميعًا في مقامه الحقاني وفي الصقع الربوبي.

وفي شعر مولانا:

وفي الظاهر يكون ذلك الغصن أصلًا للثمرة، لكن الفرع في الحقيقة صار من أجل الثمرة.

فإن لم يكن الميل إلى الثمرة والأمل فيه، متى كان البستاني يغرس جذور الشجر؟

ومن ثمّ فإنّ ذلك الشجر على سبيل المعنى ولد من الثمر، وإن كان الثمر قد ولد منه على سبيل الصورة.

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 15، ص 15؛ محمد بن الحسن الطوسي، **الأمالي**، قم، دار الثقافة، چاپ اول، 1414 هـ. ق.، ص 626؛ محمد بن نعمان المفيد، **الأمالي**، قم، كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، مؤتمر ألفية الشيخ المفيد، چاپ دوم، 1413 هـ. ق.، ص 6.

(2) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 16، ص 402؛ ج 18، ص 278.

ومن هنا قال المصطفى (ع): إن آدم والأنبياء خلفي تحت لوائي.

ومن أجل هذا ساق صاحب الفنون قوله: نحن الآخرون السابقون.

فبالرغم من أنني ولدت من آدم بالصورة، فإنني كنت في المعنى جدًّا للجد.

ومن أجلي كانت سجدة الملائكة، ومن أجلي صعد إلى الفلك السابع.

وفي البداية يكون الفكر وفي النهاية يكون العمل، خاصة ذلك الفكر الذي يكون وصفًا للأزل[1].

«(فأوجد) من حيث الاسم (اللهُ العالمُ)... لكنّه كان بدون وجود آدم (جسدًا مسوًّى) ومزاجًا معدّلًا، لا روح فيه. وبيان ذلك أنّ المقصود الأصلي والعلَّة الغائية من إيجاد العالم أن يحصل كمالُ الجلاء والاستجلاء، اللذين هما عبارة عن ظهور ذاته سبحانه ورؤيته إيّاها في كل شأن سبق في علمه الذاتي ظهوره فيه متعيّنًا بحسبه، متنوّعًا بموجب حكمه. ويظهر كل فرد من أفراد مجموعِ الأمر كلِّه بصورةِ الجميع ووصفه وحكمه بحيث يضاهي كلُّ شأنٍ من الشؤون الشأنَ الكلِّيَّ الذي هو مفتاح مفاتيح الغيب، أعني التعيّن الأوّل، فإذا لم يحصل الكمال المذكور على النحو المطلوب في العالم، لم يكن له سرٌّ وروحٌ. ولا شك أنّ ذلك لا يحصل إلّا في المظهر الأحدي الجمعي الكمالي الإنساني. فالعالَمُ من غير وجود الإنسان فيه كان كمزاجٍ معدّلٍ وجسدٍ مسوًّى، لا روح فيه»[2].

---

(1) **مثنوى معنوى**، مصدر سابق، الدفتر الرابع، ص 518 ـ 519، الأبيات، 522 ـ 530. (وفي ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، الدفتر الرابع، ص 86).

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 85 ـ 86.

«الإنسان هو المقصود الأول من العالم كلِّه، إذ به تظهر الأسرار الإلهية والمعارف الحقيقية المقصودة من الخلق، وبه يحصل اتصال الأول بالآخر، وبمرتبته يكمل مراتب عالم الباطن والظاهر... وأيضًا، لما كان الإنسان مقصودا أوليًا ووجوده الخارجي يستدعي وجودَ حقائق العالم، أوجد أجزاءَ العالم أولًا ليوجدَ الإنسان آخرًا، لذلك جاء في الخبر: «**لولاك لما خلقت الأفلاك**»»[1].

الإنسان الكامل علّة بقاء العالم

يظهر ممّا تقدّم أن وجود العالم مرتبط بالإنسان الكامل، ومتى خلا العالم منه، فإنّ العالم يختل ويتزلزل وتقوم القيامة. وقد ذكرنا سابقًا بيانين لمسألة سرّ إيجاد الإنسان، أي كمال استجلاء الحق تعالى وأنّ الإنسان روح العالم. والآن يمكننا بوضوح أن نصل إلى أنّه مع خلو هذه النشأة من الإنسان الكامل فلا دليل إطلاقًا على بقاء العالم. فإذا انتفت العلّة الغائية، فإنّ العالم لن يبقى، أي إذا غادرت روحُ العالم جسد هذا العالم فإنّ كل العالم سوف يصبح جسدًا بلا روح، ويكون محكومًا بالفساد والعدم.

وهذا المعنى يتطابق تمامًا مع مضمون ما ورد في بعض الروايات عن الأئمة الأطهار (ع): «**لو خلت الأرض طرفة عين من حجةٍ لساخت بأهلها**»[2]. كما يتمسك ابن عربي وأتباعه بمقولة إنّ

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 350 ـ 352؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 71.

(2) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 23، ص 29؛ (ولولا ذلك (أي الحجة) لساخت الأرض بأهلها). (المصدر نفسه، ج 57، ص 212 ـ 213).

القيامة الشرعية (الآفاقية) تتحقّق عند رحيل الإنسان الكامل عن الدنيا حيث لا بديل له. فعلى مرّ التاريخ، وُجِدَت سلسلة من مصاديق الإنسان الكامل، يخلف اللّاحق منهم السابق دون فصل، وهذا هو دليل بقاء هذا العالم. فالعرفاء كالشيعة يعتقدون أنّه بعد رحيل الإنسان الكامل، تكون عهدة هذا المنصب للقطب أو الإمام ببدنه العنصري، ولكن سوف يأتي زمان تقتضي فيه الحكمة الإلهيّة ختمَ سلسلة الإنسان الكامل بمقام خاتم الأولياء. وعلى هذا فبرحيل هذا الشخص يصل العالم إلى نهايته.

«فالقطب الذي عليه مدار أحكام العالم وهو مركز دائرة الوجود من الأزل إلى الأبد واحد باعتبارِ حكمِ الوحدةِ وهو الحقيقة المحمّديّة (ص). وباعتبار حكم الكثرة متعدِّدٌ[1]... فلا يزال في هذه المرتبة واحد منهم قائمًا في هذا المقام لينحفظ به هذا الترتيب والنظام، قال سبحانه: ﴿...وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[2]، ﴿...وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[3]، كما قال في النبي (ص): ﴿إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾[4]، إلى أن ينختم بظهور خاتم الأولياء وهو الخاتم للولاية المطلقة، فإذا كملت هذه الدائرة أيضًا وجب قيام الساعة باقتضاء الاسم الباطن»[5].

«... لأنّه تعالى الحافظُ خلقَه كما يحفظ بالختم الخزائن، فما

---

(1) بمعنى أنّ الإنسان الكامل باعتبار حقيقته الإلهية في الصقع الربوبي واحد لا أكثر، ولكن له في موطن عالم المادة مصاديق كثيرة.

(2) سورة الرعد: الآية 7.

(3) سورة فاطر: الآية 24.

(4) سورة فاطر: الآية 23.

(5) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 129؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 40.

دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلّا بإذنه. فاستخلفه في حفظ العالم، فلا يزال العالم محفوظًا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل»[1].

«إذ الحق إنما يتجلى لمرآة قلب هذا الكامل، فتنعكس الأنوار من قلبه إلى العالَم، فيكون باقيًا بوصول ذلك الفيض إليها، فما دام هذا الإنسان موجودًا في العالم يكون محفوظًا بوجوده وتصرفه في عوالمه العلوية والسفلية»[2].

«ألا تراه إذا زال وفُكَّ من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض، وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان خَتْمًا على خزانة الآخرة»[3].

ويذكر القيصري في شرح هذه العبارة:

«(ألا تراه) أي، ألا ترى الإنسان الكامل. (إذا زال وفكّ) أي، فارق وانتقل من الدنيا إلى الآخرة ولم يبق في الأفراد الإنسانية من يكون متصفًا بكماله ليقوم مقامه، تنتقل معه الخزائن الإلهية إلى الآخرة، إذ الكمالات كلها ما كانت قائمة مجموعة ومنحصرة محفوظة إلّا به، فلما انتقل، انتقلت معه»[4].

«قال (رضي الله عنه) في (القسم الإلهي بالاسم الربّاني): ألا

---

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 50.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 359؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 73.

(3) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 50.

(4) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 360؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 74.

ترى الدنيا باقيةً ما دام هذا الشخصُ الإنسانيّ فيها، والكائنات تتكوّن، والمسخَّرات تتسخَّر، فإذا انتقل إلى الدار الآخرة، مارتْ هذه السماءُ مورًا، وسارتِ الجبالُ سيرًا، ودُكَّتِ الأرضُ دكًّا، وانتشرتِ الكواكبُ، وكُوِّرَتِ الشمسُ، وذهبتِ الدنيا، وقامتِ العمارةُ في الدار الآخرة بنقل الخليفة إليها»[1].

ويقول الجامي في هذا المجال:

«الإنسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والإمكان، والمرآة الجامعة بين صفات القِدَم وأحكامه وبين صفات الحدثان... وهو الواسطة بين الحق والخلق. وبه ومن مرتبته يصل فيضُ الحق والمددُ الذي هو سببُ بقاء ما سِوى الحق إلى العالَم كلِّه، علوًّا وسُفلًا. ولولاه، من حيث برزخيته التي لا تغاير الطرفين، لم يَقبل شيءٌ من العالم المددَ الإلهيَّ الوحدانيَّ لعدم المناسبة والارتباط، ولم يصل إليه، فكان يفنى. وإنّه عَمَدُ السموات والأرض. ولهذا السرّ، برحلته من مركز الأرض...، ينخرم نظامها، فبُدِّلَت الأرضُ غيرَ الأرض والسموات. ولهذا نبّه أيضًا (ع) على ما ذكرنا بقوله: «**لا تقوم الساعة وفي الأرض من يقول: الله الله**»... وأتمُّ الخلق معرفةً بالله في كل عصر هو خليفةُ الله، وهو كامل ذلك العصر. فكأنّه يقول (ص): «**لا تقوم الساعة وفي الأرض إنسانٌ كاملٌ**». وهو المشار إليه بأنّه العمدُ المعنوي الماسك، وإن شئت، فقل: (الممسوك لأجله). فإذا انتقل، انشقّت السماء، وكوّرت الشمس، وانكدرت النجوم وانتثرت، وسيّرت الجبال، وزلزلت الأرض، وجاءت القيامة»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 361؛ الطبعة الحجرية، ص 74؛ انظر أيضًا: **رسائل ابن عربي**، مصدر سابق، رسالة القسم الإلهي، الرسالة 9، ص 22.

(2) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 97 ـ 98.

ويقول في موضع آخر:

«(ولهذا)، أي لأنَّ المقصودَ من إيجاد العالم وإبقائِه الإنسانُ الكاملُ، كما أنّ المطلوبَ من تسوية الجسد النفسُ الناطقةُ، (يخرب) الدار (الدنيا بزواله)، أي بزوال الإنسان الكامل وانتقاله عنها، كما أنّ الجسد يَبلى ويفنى بمفارقة النفس الناطقة عنه، فإنّه تعالى لا يتجلّى على العالَم الدنيوي إلّا بواسطته. فعند انقطاعه ينقطع عنه الإمداد الموجب لبقاء وجوده وكمالاته، فتنتقل الدنيا عند انتقاله، ويخرج ما كان فيها من المعاني والكمالات إلى الآخرة»[1].

سريان الإنسان الكامل في كافّة العوالم

يعتقد أهل المعرفة، وبتطابقٍ تامٍّ مع المعتقد الشيعي بأنّ الإنسان الكامل له سريان وحضور وجودي في كل ما سوى الله. ومن نتائج هذا الحضور العلمُ بتمام جزئيّات هذا العالم. وهذا الأمر يتلاءم مع ما تقدم من أنّ منزلة الإنسان الكامل من هذا العالم هي كمنزلة الروح من الجسد. فالروح لا شك في أنّها حاضرةٌ في الجسد كلّه ولديها علم به كلّه. ولكنّنا لأجل عرض بيانٍ دقيق لهذه الفكرة لا بد

(1) المصدر نفسه، ص 96 ـ 97. قد يرد على ذهن القارئ سؤال وحاصله: إنّه، وبملاحظة دور الإنسان الكامل في إيجاد العالم وبقائه، فهل يمكن أن يكون وجود العالم بلحاظ الزمان قبل وجود الإنسان الكامل؟ وبعبارة أخرى: إذا كان من غير الممكن وجود العالم بعد رحيل الإنسان الكامل، فكيف أمكن وجوده قبل وجود أول إنسان كامل في ساحة الوجود. وللإجابة عن هذا السؤال يمكن للقارئ مراجعة: **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 90 ـ 91؛ نقلًا عن: **مشارق الدراري**، مصدر سابق، ص 532 ـ 534؛ وأيضًا، داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 352؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 64.

لنا من التعرّض لبحثٍ في غاية الأهمية في العرفان النظريّ وهو المعنون بـ (علم اليقين، عين اليقين، وحق اليقين). ونتعرّض ها هنا للبحث عن الحق اليقين لأنّه موضعُ الحاجة. وإن كانت معرفة هذا التقسيم الثلاثي لليقين تشكل عاملًا مساعدًا في فهمِ عمقِ المطلب.

مراتب اليقين الثلاث

يُطلق العرفاءُ على المعارف اليقينيّة التي لا يُتَوَصَّل إليها عن طريق الإدراك بلا واسطة (أي بالعلم الحضوري)، وإنّما تُدرَك عن طريق جمع معلوماتٍ مرتبطةٍ بالشيء بشكل غير مباشر ـ كمعرفة اللّوازم المترتبة على الشيء أو بالتأمّل العقلي ـ تسميةَ (علم اليقين). وهذا النوع من المعارف البشرية يشملُ دائرةً واسعة من العلوم المرتبطة بالعلوم العقلية. وبعبارةٍ أخرى: يرى العرفاء أنّ هذه الدائرة من المعارف لا يعلم بها الإنسان إلّا عن طريقٍ غير مباشر أو بتوسط المعلوم بالذات. ولذا يرى أهلُ التصوّف أنّ علم اليقين يختص بأهل الاستدلال وهو ما يُطلق عليه في التعريف: (تصوّر الشيء على ما هو)[1]. ولابن عربي مثالٌ في هذا المقام وهو: لنفترض إنسانًا لديه يقينٌ بأنّ الله (عز وجل) لديه بيت في مكان يقال له مكة واسم هذا البيت الكعبة، وهو محلّ طواف وحجّ الناس دون أن يرى ذلك البيت في عمره[2]. فنحن هنا أمام تصوّرات وتصديقات هي، في أفضل حالاتها، متطابقة مع الخارج وتحكي عنه. وفي النظام المعرفي للفلسفة الإسلاميّة يُعتبر اصطلاح العلم الحصوليّ الاصطلاحَ المطابقَ إلى حدٍّ ما مع (علم اليقين). وإن كانت دائرة مصاديق العلم

(1) انظر مثلًا: **جامع الأسرار**، مصدر سابق، ص 395.
(2) **الفتوحات المكية** (نسخة الـ 4 مجلدات)، ج 2، ص 570.

الحصوليّ في الفلسفة تشمل مدركات الحواس الخمس أيضًا، ولكنّ علم اليقين، طبقًا لما ذكر له من تعريف، لا يشمل دائرة هذه المصاديق. ولا شك في أنّ هذا العلم بلحاظ الحالة التشكيكيّة للعلم هو في أدنى مراحل اليقين، وهو يهدى لهذا الإنسان، والمعرفة العقليّة بنظرهم هي في هذا المستوى. ويمكننا القول إنّ أهمّ سببٍ موجبٍ لنزول هذا النوع من اليقين إلى هذه المرتبة في النظام المعرفي العرفاني هو كونُ نتائجِه مقيّدةً بأنواعٍ من الوسائط والأقسام؛ من الوسائط الإدراكيّة للحواس إلى وساطة التأمّلات والاستدلالات العقليّة. والقاعدة أنّه كلَّما أمكن الوصول إلى المعرفة مع الحد من هذه الوسائط فإنّ المعرفة ستكون ذاتَ قيمةٍ أعلى.

وها هنا تأتي الدرجة الثانية من اليقين أي مرتبة عين اليقين. وعين اليقين يعني المشاهدة المباشرة والذوقيّة بلا وساطة لموضوعِ المعرفة[1]. ففي هذه المرتبة، موضوع المعرفة نفسُه يكون موردًا للإدراك المباشر من قبل أدوات الإدراك. وهذه الأدوات الإدراكية قد تكون حسيّة وقد تكون شهوديّة. وبعبارة أخرى: قد تكون حواسَّ للبدن وقد تكون حواسَّ للروح. وفي كلا الموردين تتعرّف الأدوات الإدراكيّة على الموضوع بشكل مباشر. ولا شك في أنّه على الرغم من حذف بعض المناهج غير المباشرة في اكتساب المعرفة في هذه المرتبة إلّا أنّ المدرِك والعارف في هذه المرتبة مغايرٌ لموضوع المعرفة، أي بين الاثنين ثنائية، والارتباط المباشر لا يكون إلّا بين شيئين أو وصفين لشيئين. ويشرح ابن عربي ضمن المثال السابق

(1) ليس المراد من (المباشر وبلا واسطة) هنا المعنى المطلق منه؛ بل يراد منه عدم حضور الوسائط المقومة لمرتبة علم اليقين؛ أي بدون إدراك مباشر بل بالوصول إلى المعلومات عن الموضوع من خلال الوسائط.

مرتبةَ عين اليقين بالمعرفة اليقينية التي تتحقّق لمن جاء بفريضة الحج، وقد شاهد الكعبة في مكان يقال له مكة. والمكاشفات العرفانية في كثيرٍ من الموارد تعتمد على هذا النموذج من المعرفة، وتتبعه. وما يلفت النظر هنا هو أنّ العرفاء يرون أنّ قلب الإنسان هو القوة المدركة الباطنة لدى الإنسان، وينسبون إليها حواسَّ خمسًا باطنية. ولكلٍّ واحدة من أدوات الإدراك الباطنية هذه وظائفُها وخصائصُها الخاصة بها والعلوم والمعارف الخاصة التي توصّل العارف إليها. فكثيرًا ما ينتقل الذهن فورًا إلى اصطلاح العلم الحضوري في الفلسفة الإسلاميّة. فالجهد الذي بذله الفلاسفة المسلمون في توضيح العلم الحضوريّ مقابل العلم الحصولي وتعريفه بأنّه الحضور المجرّد لدى مجرد آخر، كان سببًا في خروج مدرَكات الحواسّ الظاهرية عن دائرةِ العلم الحضوري ودخولها في دائرة العلم الحصولي. ولكننا نرى أنّ هذا التعريف وهذه الدائرة لا بد من إعادة النظر فيها[1]. فقد بُذلت جهودٌ لتقديم تحليل جديد عن كيفيّة عمل الحواس الظاهرية لجعل العلم الحاصل منها ضمن دائرة العلم الحضوريّ[2]. ولكن ما هو موجود اليوم تحت عنوان العلم الحضوري يمكنه أن يشمل مدركات الشهود الباطني أيضًا. ودائرة تعريف هذا العلم تشمل مرتبة حقّ اليقين.

إنّ المرتبة النهائية لليقين في هذا التقسيم هي أهمّ وأقوى أنواع اليقين. ومرادنا الأساس من بيان هذه المراتب من العلم اليقيني هو الإشارة إلى هذه المرتبة. وهذه المرتبة، بلحاظ علم المعرفة ومعرفة

---

(1) من أهم الملاحظات على هذه النظرية عجزها عن بيان كيفية علم الله المباشر بالعالم المادي؛ إذ إنه لا يتلاءم مع هذا التعريف.

(2) يد الله يزدان پناه، **درسهاى حكمت اشراق**، (مخطوط تحت الطبع).

الوجود، لها خصائص منحصرة بفرد تجعل لها مكانة مهمة جدًّا في الأبحاث المعرفية. فحقّ اليقين هو مرتبةٌ تزول فيها الثلاثية بين العالِم والعلم والمعلوم. فالعالِم هو المعلوم والعلم ليس شيئًا مغايرًا لهما. وفي هذه المرتبة من اليقين تُصبح مقولةُ الصيرورة والوجود متحدةً مع مقولة الوجدان والعلم. فالعلم يعلم بالمعلوم لأنّه هو. فالمعرفة ومتعلق المعرفة ليسا متغايرين، بل هو هو وهذا الاتحاد هو العلم. وأبرز نموذج لمثل هذا العلم علم الإنسان بذاته. فأي واحدٍ منا لا يعلم بذاته بتوسّط الآخرين. كما لا نرى أنفسنا كشيء مغايرٍ لنا. فنحن نعلم بذواتنا، لأنّها ذواتنا. فلا معنى للمغايرة والثنائية هنا. والمرتبة النهائية لهذا النوع من اليقين بنظر أهل المعرفة تتحقق لدى العارف بسبب فناء ذات العارف في الوجود المطلق أو بسبب البقاء بعد الفناء. وفي هذه المرتبة لا يرى العارف ذاتَه بل يرى الوجودَ المطلقَ ويعلم به. فالعارف، وبسبب الوحدة بلا تمايز بينه وبين الوجود المطلق في السفر الثاني، يصبح عينَ الحقائق الموجودة في التعيّن الثاني والتعيّن الأول، وفي السفر الثالث يتّحد ويسري في تمام تجليات الوجود المطلق ويحيط بها جميعًا؛ لأنها هي هو ولا واسطة في البين. فهنا ترتبط المعرفة بالوجود ويمتزجان. فالعلم والوجود لا يتطلبان نظرتين وتحليلين مختلفين. وأوج السير والسلوك العرفاني يوصِلُ إلى مثل هذا النوع من المعرفة اليقينية. فالتجارب العرفانية النهائية، أي تجربة التجلي الذاتي، وبعبارة أخرى: تجربة الفناء والبقاء بعد الفناء، تتبع مثل هذا النوع الحصري من المعرفة. فالعارف في تجربة الفناء والبقاء بعد الفناء، وبعد سلوكه مراتب معقدة من الطريقة وبعد تخلصه من القيود والجهات الإمكانية الجزئية في قوس النزول التي تعرض على وجوده، يصل في النهاية، وفي مرتبة التعيّن الثاني، إلى الخلاص من القيود الجزئية البشرية ويتّحد بعينه الثابتة؛ أي يدرك حظه من الوجود المطلق؛ هذا الإدراك الذي

يَرى فيه هذه الحصة الوجودية ويُدرِك المطلق بقدر هذه الحصة الوجودية؛ إدراكًا وحدانيًا أبعد من التمايز بين العالم والمعلوم.

وكما تقدّم سابقًا، فإنّ إدراكَ المطلَق في إطلاقه غيرُ ممكن لأي مخلوق. بل إن أعلى درجة من المعرفة البشريّة تتعلّق بالذات الإلهية هي إدراك الوجود المطلق بلحاظ الوحدة الحقيقة التي له على أساس الاستعداد الوجوديّ لدى المدرِك والذي هو عبارة عن حصّته الوجودية. وحيث كانت الحصة الوجودية للإنسان الكامل في حدّ الاعتدال التام، وكان في ذاته نموذجًا كاملًا لكافّة الأسماء الإلهية المجتمعة في ذاته بأحديّة الجمع، كان إدراك الإنسان الكامل للوجود المطلَق أتمّ إدراك ممكن لمخلوق. وبقاء الإنسان الكامل في هذه المرحلة ليس بذاته بل بالله (عز وجل). وطبقًا لحديث قرب النوافل يصبح عين الله وسمع الله ويد الله. فهو سارٍ بسريان الوجود المطلق في تمام التجلّيات، وبهذا السريان نفسه يكون محيطًا بها ومسلَّطًا عليها. وهذه الحالة، وطبقًا للتقسيم المعروف لدى العرفاء في مجال السير إلى الله، تتحقق في السفر الثالث أي السفر من الحق إلى الخلق بالحق. فهنا العارف، بعد أن يصبح حقانيًا يرجع إلى الخلق ويكون له حضوره في كلّ عالَم من العوالم كعوالم المثال، العقل، والمادة، حضورًا من نوعِ حق اليقين. بل الإنسان الكامل في الحقيقة هو هذه المراحل. وبهذا يظهر أنّ تمام العالم ليس سوى جسد العارف؛ فكما إنّ الحق تعالى سارٍ في تمام العوالم، فكذلك العارف الحقاني سارٍ في تمام الساحات بنور الحقّ تعالى. وبعبارة أخرى: متى وصل الإنسان الكامل صعودًا إلى التعيّن الأول واتّحد بالنَّفَس الرحماني، فإنّه يسري في تمام المراحل بسريان النَّفَس الرحمانيّ.

وهذا المُعطى متطابق مع تعاليم الفكر الشيعي الذي ينصُّ على أنّ الإمام حاضرٌ وناظر في كافة المراحل. وقد ورد التأكيد في الروايات على هذا الأمر. ويمكن القول إنّ التعابير الدقيقة والعميقة لمثل: **«أنفسكم في النفوس وأجسادكم في الأجساد»**[1] في زيارة الأئمة المعصومين (ع) يشير إلى هذا المعنى.

ويورد القيصري، لتأييد هذه المقولة وأنّ العالَم كلَّه حتّى العقل الأول هو صورةٌ ومظهرٌ وشأنٌ من شؤون الإنسان الكامل، روايةً عن أمير المؤمنين (ع)، وكما تقدّم سابقاً فإنّ نقل هذه الروايات عن الأئمة الأطهار في مصنَّفات المحقّقين في العرفان النظري تدل على التأثير الشديد لمعارف هذه الحضرات في بناء النظام المعرفي للعرفان النظري.

«ويؤيّد ما ذكرنا قولُ أمير المؤمنين ولي الله في الأرضين قطب الموحدين علي بن أبي طالب (كرّم اللهُ وجهه) في خطبة كان يخطبها للناس: **«أنا نقطة باء (بسم الله)، أنا جنب الله الذي فرّطتم فيه، وأنا القلم، وأنا اللوح المحفوظ، وأنا العرش، وأنا الكرسي، وأنا السماوات السبع والأرضون»**... ولذلك قيل، الإنسان الكامل لا بد من أن يسري في جميع الموجودات كسريان الحق فيها، وذلك في السفر الثالث الذي من الحق إلى الخلق بالحق، وعند هذا السفر يتمُّ كماله وبه يحصل له حق اليقين... قال الشيخ (رضي الله عنه) في فتوحاته في بيان المقام القطبي: «إنّ الكامل الذي أراد الله أن يكون قطب العالم وخليفة الله فيه، إذا وصل إلى العناصر، مثلًا متنزلًا في السفر الثالث، ينبغي أن يشاهد جميع ما يريد أن يدخل في الوجود

(1) انظر: **مفاتيح الجنان**، مصدر سابق، الزيارة الجامعة الكبيرة.

من الأفراد الإنسانية إلى يوم القيامة وبذلك الشهود أيضًا لا يستحق المقام حتى يعلم مراتبهم أيضًا»[1].

ويقول في موضع آخر:

«والإنسان لا يقدر أن يعرف تلك المراتب على التفصيل، بل إذا علم أن مرتبته مشتملة بمراتب العالم كلها، علمًا إجماليًّا، فهو عارفٌ بنفسه معرفة إجماليةً، إلّا من له مقام القطبية، فإنه، من حيث سريانه في الحقائق بالحق، يطّلع على المراتب كلها تفصيلًا، وإن كان هو أيضًا، من حيث تعيّنه وبشريته، لا يقدر عليها دائمًا»[2].

وفي موضع ثالث يقول:

«إن الكمل بعد وصولهم إلى الحقِّ بفناء ذواتهم، يبقون ببقاءِ الحقّ ويحصلُ لهم الوجودُ الحقّاني، ثم في رجوعهم من الله إلى الخلق يُشاهدون الحقَّ في كل مرتبة بالحق، لا بأنفسهم، إلى أن يكمُل سيرُهم في أمهات المظاهر الإلهية»[3].

العالمَان: الكبير والصغير والإنسانان: الكبير والصغير

يُطلق العرفاء على ما سوى الله، أي العقل الأول إلى عالم المادة، العالمَ الكبير، فيما يُطلقون في المقابل على الإنسان العالمَ الصغير. ويعتقد هؤلاء أنّه، وبشكلٍ متناظر مع تمام المراتب في

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 118 ـ 119؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ص 504 ـ 505؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 131.

(3) المصدر نفسه، ص 531؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 147.

العالم الكبير توجد في الإنسان (العالم الصغير) هذه المراتب. ويُطلق على هذا عنوان (تطابق النسختين). وبعبارة أخرى: كلُّ ما يقع في العالم الكبير يقع نظيره في الإنسان. فكأنّ الإنسان هو هذا العالم؛ إلّا أنّه، بنظرةٍ ظاهريةٍ أصغر. وصفتا الصغر والكبر هي بحسب الظاهر فقط، وسوف نلحظ أنّهم يؤكّدون على أنّ حقيقة الإنسان الكامل هي العالم الكبير.

ويمكن تصوير تطابق النسختين في مراحل عدّة وطبقًا لمختلف التقسيمات للعالم الكبير. وكنموذج لذلك، فإنّ بالإمكان تقسيم حقائق العالم بلحاظٍ إلى عوالم العقل، المثال، والمادة والذي هو نسخة مفصّلة للوجود. وهذه النسخة المفصّلة لها نسخة صغيرة مطابقة في المقابل تجمع عين هذه المراحل بالإجمال وبالأحدية الجمعية في ذاتها وهذه النسخة هي الإنسان. فالإنسان نسخة مختصرة تتطابق مع النسخة المفصّلة للعالم. فكما إنّ في النسخة المفصّلة يوجد عالم المادة، فكذلك في الإنسان يوجد بدن مادي. وبنحوٍ متناظر لعالم المثال أو عالم الخيال المنفصل في النسخة المفصّلة، ثمة عالَم خيال متصل في النسخة المجملة. وهكذا الحال في عالم العقل فإنّه يناظر المرحلة العقلية للإنسان. ويقول القيصري في هذا المجال: «الإنسان، لكونه نسخة العالم الكبير، مشتملٌ على ما فيه من الحقائق كلِّها بل هي عينه من وجه»[1]. ويشير في موضع آخر إلى هذا الأمر وبمزيد من التفصيل:

«لمّا علمتَ أن للحقيقةِ الإنسانيةِ ظهوراتٍ في العالم تفصيلًا، فاعلم أنّ لها أيضًا ظهورات في العالم الإنساني إجمالًا، وأولُ مظاهرِها فيه الصورةُ الروحية المجردة المطابقة بالصورة العقلية، ثمّ

(1) المصدر نفسه، ص 92؛ الطبعة الحجرية، ص 147.

الصورة القلبية المطابقة بالصورة التي للنفس الكلية، ثمّ بالصورة التي للنفس الحيوانية المطابقة بالطبيعة الكلية»[1].

ولتطابق العالم الكبير مع الصغير توضيحٌ آخر يظهر في كون الإنسان الكامل روح هذا العالم. فأهل الله يقولون إنّ عالم الإنسان لأنّه ليس سوى حقيقة واحدة وصلت إلى وحدتها عن طريق النَّفَس الرحماني والإنسان الكامل. فالإنسان الكامل في هذا العالم كروحٍ ومدبّر لهذا العالم لا بد من أن يكون العالم كله تفصيلًا فيه. وكمثال، فإنّ عالم المثال المنفصل هو الجهة المثالية والبرزخيّة للإنسان الكامل، وعالم العقل هو الجهة الروحية والعقلية له، وهنا يكون العقل الأول الروح الإنسانية الأعظم. وعليه، فبوجود الإنسان الكامل في نظام الخلقة يمكن أن يُطلق على كلّ هذه المجموعة عنوان الإنسان، أي حقيقة وحدانية بوجود الإنسان فيه يُطلق عليه الإنسان الكبير. وكأنّ هذا الإنسان الكامل يعطي العالم شكله من خلال وجوده بصورة تفصيليّة. وبهذه النظرة يشاهد تجلّي الإنسان الكامل في كلّ جزء من أجزاء العالم:

«(ولهذا)، أي لكون العالم بمنزلة الجسد وكون الإنسان الكامل بمثابة روحه، (يقال في حق العالم، «إنه الإنسان الكبير)، فإنّه، كما أنّ الإنسان عبارة عن جسد وروح تدبّره، كذلك العالَم عبارةٌ عنهما مع أنّه أكبر منه صورة. و(لكن) هذا القول إنّما يصحّ ويصدق بوجود الإنسان الكامل فيه، أي في العالم، فإنّه لو لم يكن موجودًا فيه، كان كجسد ملقًى، لا روح فيه. ولا شك أنّ إطلاق (الإنسان) على الجسد الذي لا روح فيه لا يصحّ إلّا مجازًا. وكما يقال للعالم، (الإنسان الكبير)، كذلك يقال للإنسان، (العالم الصغير). وكلٌّ من

(1) المصدر نفسه، ص 119؛ الطبعة الحجرية، ص 38.

هذين القولين إنّما يصحّ بحسب الصورة. وأمّا بحسب المرتبة، فالعالَم هو الإنسان الصغير، والإنسان هو العالم الكبير»[1].

«إنّ للعالم اعتبارين: اعتبار أحديته، واعتبار كثرته. فباعتبار أحديتِهِ الجامعة يُسمَّى الإنسان الكبير، وباعتبار كثرةِ أفراده ليس له الأحديةُ الجامعةُ كأحدية الإنسان؛ إذ لكل منها مقامٌ معين، فلا يصح أن يقال، ليس للعالم أحدية الجمع مطلقًا»[2].

«حقايق العالم في العلمِ والعينِ كلُّها مظاهرِ للحقيقة الإنسانية التي هي مظهرٌ للاسم (الله)، فأرواحها أيضًا كلُّها جزئياتُ الروح الأعظم الإنسانية، سواءٌ كان روحًا فلكيًّا أو عنصريًّا أو حيوانيًّا، وصورُها صورُ تلك الحقيقة ولوازمها، لذلك يُسمَّى العالمُ عالمَ المفصل الإنسان الكبير عند أهل الله، لظهور الحقيقة الإنسانية ولوازمها فيه»[3].

«مع أنّ صاحب الشهود والمحقق العارف بمراتب الوجود، يعلم أنّه موجودٌ في جميع المظاهر السماوية والعنصرية، ويشاهده فيها بالصور المناسبة لمواطنها ومراتبها عند التنزل من الحضرة العلمية إلى العينية ومن العينية إلى الشهادة المطلقة قبل ظهوره في هذه الصورة الإنسانية الحادثة الزمانية، شهودًا محققًا. ولا يحيطُ بما أشرنا إليه إلّا من أحاط بسرّ قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾[4][5].

---

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 91.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 395؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 88.

(3) المصدر نفسه، ص 117 ـ 118؛ الطبعة الحجرية، ص 38.

(4) سورة نوح: الآية 14.

(5) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 335؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 64.

وبملاحظة هذا البيان نصل إلى أنّ العقول والمفارقات وكذلك سائر أجزاء العالم الكبير هي جمعيًا قوّة من قوى الإنسان الكامل وشأن من شؤونه. نعم، ترتيب وجودها بصورة ترتيب شؤون الإنسان الكامل. وكمثال على ذلك: المَلَك أو العقل الذي يكون بالنسبة إلى الملائكة والعقول الأخرى أفضل بلحاظٍ وجودي، هو شأنٌ وقوةٌ أفضل في وجود الإنسان الكامل. والعقل الأول، كأول مرحلة بعد الصقع الربوبي، هو أول شأن من شؤون الأفضل من الإنسان الكامل وأول تجلٍّ والمَلَك المسدِّد لها. فقول رسول الله (ص): «**أول ما خلق الله العقل**»[1]، وقوله أيضًا: «**أول ما خلق الله نوري**»[2] هما بمعنى أنّ أوّل ما خلق الله كان العقل وهو نوري. ومراده أنّ هذه الحقيقة التي هي الصورة الوجودية الخارجية لحقيقةِ خاتم الأنبياء (ص) التي لها جذرها في التعيّن الأول هي العقل الأول في التعيّنات الخلقية. ولذا ورد عن الأئمة الأطهار (ع) قولهم: إنّ الملك المسدِّد لروح الأنبياء هو جبرائيل أو روح القدس؛ مع أنّ الملك المسدِّد لهم هو ملك بمرتبة أعلى، أي الروح الأعظم أو العقل الأول الذي هو شأنٌ من شؤون رسول الله وخلفائه بالحق وهم الأئمة الأطهار (ع)[3].

«في أنّ العالم هو صورةُ الحقيقة الإنسانية... فأولُ ظهورِها في صورة العقل الأول الذي هو صورةٌ إجماليةٌ للمرتبة العمائية[4]... لذلك قال (ع): «**أول ما خلق الله نوري**» وأراد العقلَ كما أيده

---

(1) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 1، ص 97؛ ج 55، ص 212.

(2) المصدر نفسه، ص 97؛ ج 15، ص 24؛ ج 25، ص 22.

(3) **الكافي**، مصدر سابق، ج 1، باب الروح التي يسدّد الله بها الأئمة (ع)، ص 273.

(4) للعماء أكثر من إطلاق والمراد هنا التعيّن الثانية وواحديته.

بقوله: «**أول ما خلق الله العقل**»، ثمّ في صورة باقي العقول والنفوس الناطقة الفلكية وغيرها»[1].

«هو العقل الأول الذي هو الروح المحمّديّ في الحقيقة، الظاهرُ في هذه النشأةِ العنصرية، المشارُ إليه بقوله (ص): «**أول ما خلق الله نوري**»»[2].

«كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورةُ العالم المعبَّر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير»[3].

«هو (الرسول الخاتم) لديه اقتضاءُ مظهرٍ كليٍّ، وهذا المظهر، عن طريق الجامعية، له مناسبةٌ مع الاسم الجامع، إلى أن صار خليفة الله، في إيصال الفيض والكمالات من اسم (الله) إلى ما سواه، وهذا المظهر الجامع، هو الروح المحمّديّة (صلوات الله عليه)، وهو عبارة عن «**أول ما خلق الله روحي**» أو «**نوري**»»[4].

---

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 117 ـ 118؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 38.

(2) المصدر نفسه، ص 405؛ الطبعة الحجرية، ص 94.

(3) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 49.

(4) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 275.

الفصل الرابع عشر

الرسالة، النبوّة، والولاية

الحقيقة المحمّديّة وقطب الأقطاب

ذكرنا أنّ الحقيقة الإنسانيّة هي الحقيقة المحمّديّة، والحقيقة المحمّديّة حقيقةٌ أزلية وأبدية هي مظهر الاسم الجامع (الله)، وهي بلحاظ العين الثابتة لذلك الاسم؛ بل حتّى، طبقًا لكلام بعض المحقّقين، يمكن القول إنّ البرزخية الأولى في التعيّن الأول هي الحقيقة الختمية:

«وعبَّر عنه، أي عن التعيّن الأوّل، بعضُ الأكابر من حيث البرزخيه المذكورة بـ (حقيقة الحقائق). وسمّاه بعضُهم (البرزخ الأكبر) الجامع لجميع البرازخ وأصلها الساري فيها. وكنّى عنه الشرع بمقام ﴿...أَوۡ أَدۡنَىٰ﴾[1] فإنّه باطن مقام ﴿...قَابَ قَوۡسَيۡنِ...﴾[2]؛ أي قرب

(1) سورة النجم: الآية 9.

(2) سورة النجم: الآية 9.

قوسي الوحدة والكثرة ـ أو قل: الفاعلية والقابلية أو قل: قوسي الوجوب والإمكان ـ، وجمعهما وجعلهما دائرة واحدة متّصلة، لكن مع أثرِ ما خفي من التميّز والتكثّر بينهما. وباطن هذا المقام، وهو مقام ﴿أَوْ أَدْنَىٰ﴾ من قرب القوسين المذكورين، لم يَدَع أثرَ التميّز والتكثّر في دائرةِ الجمعية بين حكم الأحدية والواحدية أصلًا. وكنّى عنه بعضُهم بـ (الحقيقة المحمّديّة) الثابتة في حاقّ الوسطية والبرزخية والعدالة بحيث لم يغلب عليه حكمُ اسمٍ أو صفة أصلًا»[1].

«علمتَ أنّ الحقيقة المحمّديّة صورةُ الاسم الجامع الإلهي وهو ربُّها، ومنه الفيضُ والاستمدادُ على جميع الأسماء، فاعلم، أنّ تلك الحقيقة هي التي تربُّ صورَ العالم كلها بالربّ الظاهر فيها الذي هو ربّ الأرباب لأنّها هي الظاهرة في تلك المظاهر... ولأنّه صاحبُ الاسم الأعظم وله الربوبية المطلقة»[2].

علاقة الحقيقة المحمّديّة بالأنبياء والأولياء

يعتقد أهل الله أنّ الأنبياء والأولياء متعدّدون بلحاظ التكثّر، ولكنهم بلحاظ الحقيقة الأصلية ليسوا سوى حقيقة واحدة هي الحقيقة المحمّديّة. وهذه الحقيقة تظهر في النشأة العنصرية طبقًا للظروف الاجتماعية والجغرافية على صورة الأنبياء والأولياء، وهم جميعًا مظهرٌ له. إلى أن يكون كمال تجليهم في البدن العنصري لحضرة خاتم الأنبياء (ص). وهذه الحقيقة بتمامها تتجلّى في وجود حضرته. فكلُّ واحد من الأنبياء والأولياء مظهرٌ من حقيقةٍ تتجلّى بشكل تام

---

(1) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 36 ـ 37.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 127؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 39.

في وجود آخِرِ الأنبياء فقط. ولكلٍّ واحد منهم تجلٍّ من الحقيقة بمقدار استعداده. وبلحاظ هذا الارتباط بين الأنبياء وبين الحقيقة المحمّديّة، يمكن استنتاج كثيرٍ من المضامين، منها علاقة الأديان والشرائع التي يمثّلُها كلٌّ واحد من الأنبياء. وكذلك مفهوم كون نبي الإسلام هو النبي الخاتم وكثيرٌ من المسائل الأخرى في هذا المجال:

«وظهور تلك الحقيقة بكمالاتها أولًا لم يكن ممكنًا فظهرت تلك الحقيقة بصورٍ خاصة، كلٌّ منها في مرتبة لائقة بأهل ذلك الزمان والوقت حسب ما يقتضيه الاسم (الدهر) في ذلك الحين من ظهور الكمال، وهي صور الأنبياء (ع). فإن اعتبرت تعيناتهم وتشخصاتهم لغلبة أحكام الكثرة والخلقية عليك، حكمتَ بالامتياز بينهم والغيرية وبكونهم غيرَ تلك الحقيقة المحمّديّة الجامعة للأسماء، لظهور كلٌّ منهم ببعض الأسماء والصفات. وإن اعتبرت حقيقَتَهم وكونَهم راجعين إلى الحضرة الواحدية بغلبة أحكام الوحدة عليك، حكمتَ باتحادهم ووحدة ما جاؤوا به من الدين الإلهي كما قال تعالى: ﴿...لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ...﴾[1]. فالقطب الذي عليه مدار أحكام العالم وهو مركز دائرة الوجود من الأزل إلى الأبد واحدٌ باعتبار حكمِ الوحدة وهو الحقيقة المحمّديّة (ص)، وباعتبار حكم الكثرة متعددًا. وقبل انقطاع النبوة قد يكون القائم بالمرتبة القطبية نبيًّا ظاهرًا كإبراهيم (صلوات الله عليه)، وقد يكون وليًّا خفيًّا كالخضر في زمان موسى (ع)، قبل تحققه بالمقام القطبي. وعند انقطاع النبوة، أعني نبوة التشريع بإتمام دائرتها وظهور الولاية من الباطن، انتقلت القطبية إلى الأولياء مطلقًا، فلا يزال في هذه

(1) سورة البقرة: الآية 285.

المرتبة واحد منهم قائمًا في هذا المقام لينحفظ به هذا الترتيب والنظام»[1].

الرسالة، النبوّة والولاية

تعرّض أهل الله لهذه المفاهيم الثلاثة في قالب تقسيماتٍ مختلفة ولكلٍّ منها مزيّة خاصة. ففي تقسيم ثنائي لم يجعلوا فرقًا بين النبوّة والرسالة وجعلوهما في مقابل الولاية. وفي تقسيم آخر جعلوها أقسامًا ثلاثة. وطبقًا للتقسيم الثاني، فإنّ الفارق بين الأقسام الثلاثة بنظرهم هو أن الرسالة هي تبليغُ رسالة الله وإبلاغُها الناسَ؛ والنبوّة تلقي المعارف من الملائكة؛ وأمّا الولاية فهي تلقي الحقائق من الحق تعالى مباشرة. والإنسان الكامل يمكن أن يكون واجدًا للمقامات الثلاثة في آن واحد؛ بنحوٍ يقوم بوظيفة إبلاغ الوحي الإلهي للناس في مقام الرسالة، وتلقّي الوحي الإلهي بتوسط الملائكة، وتلقّي المعارف الإلهي من الحضرة الإلهية بشكل مباشر. ويمكن القول إنّ جهة الرسالة ترتبط بالنشأة المادية للعالم، وجهة الولاية ترتبط بالصقع الربوبي، والنبوّة هي الحد الوسط بين المفهومين وترتبط بعالم العقل والملائكة، وإن كان لا بد من أن نعلم بأنّ جهة الرسالة ترجع إلى النبوّة، فما لم تكن النبوّة لا رسالة، وما لم تكن الولاية لا يصل الدور إلى مقام النبوّة.

والفارق الآخر الذي يذكره أهل الله بين الرسول والنبي يرجع إلى أنّ أفضلية الرسل ترجع إلى أفضلية الأمم، ولكن أفضليّة الأنبياء

---

(1) المصدر نفسه، ص 128 ـ 129 وص 437 ـ 467؛ الطبعة الحجرية، ص 40 ـ 108 ـ 112؛ انظر أيضًا: **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مصدر سابق، ص 266؛ **كتاب الفكوك**، مصدر سابق، ص 308.

حيث ترجع إلى أفضليّة النبي نفسه فهي ترجع إلى ما يُطلِق عليه العرفاء (القوة التسديدية للملك)؛ بمعنى أنّ بعض الأنبياء أفضل لأنّ الملائكة الذين هم في مرتبة وجودية أفضل يقومون بتسديدهم.

وأمّا في التقسيم الثنائي الذي أشرنا إليه، فقد جعل العرفاء الولاية مقابل النبوة مؤكّدين على أنّ الولاية هي باطن النبوة. نعم، عندما يتحدّثون عن النبوة في هذا التقسيم يريدون بها مجموع النبوة والرسالة، وهذا معناه أنّ كلّ نبيٍّ ورسول من باطن ولايته يأكل من رزق الله. وبلا ولاية لا معنى للنبي والرسول. وبهذا تكون جهة الولاية للنبي أو الرسول هي أساس ظهور جهة الرسالة، أي نبوته أكثر أهمية وهي أساس.

والمراد من الولاية في مقابل النبوّة والرسالة تحقّق الإنسان بالجهة الحقانية في الصقع الربوبي، ضمن السَّفَرين الثاني والثالث؛ هذا التحقّق الذي يرتبط إمكانه بفناء الجهات الإمكانيّة وبقاء الجهات الإطلاقيّة والوجوبية. فمقام الولاية في الواقع مقام الفناء والاتّصال بالصقع الربوبي. وبملاحظة هذا الأمر، عندما نقول إنّ النبي يتلقّى المدد الروحانيّ والإلهي بجهة ولايته فيراد من ذلك أنّ حلقة الاتصال بالصقع الربوبي والفناء في الحق يمدّانه بذلك. وعليه، فالمعيار في مقام الولاية هو الفناء، وما لم يصل إلى مقام الفناء فلا معنى حتى للنبوّة. نعم، لتجربة الفناء والبقاء بعد الفناء مراتب، وكلّما كانت مرتبتا الفناء والبقاء بعد الفناء أعمق في الإنسان الكامل كانت مرتبة ولايته أعلى.

يقول أهل المعرفة لا ينبغي هنا توهّم أنّ كافّة حالات النبيّ أو الرسول وبلاغاتهما ترتبط بجهة نبوته أو رسالته. بل بعض هذه البلاغات والحالات ترتبط بجهة ولايته التي هي باطن النبوة والرسالة، والمخاطَب فيها فقط أولئك الذين لهم حظّ من الولاية

الإلهية. وعليه، فتفسير هذه الحالات والبلاغات يختص بمن هو مستودع أسرار الولاية.

والتقسيم الآخر لدى أهل المعرفة حول النبوّة هو تقسيم النبوة إلى قسمين: إنبائيّة وتشريعية، أو عامة وخاصة. فالنبوة التشريعيّة أو الخاصة تشمل الرسالة أيضًا، وهي تصدق في حقّ من اختاره الله (عز وجل) نبيًّا وأرسل معه شريعة لأمته. والنبوة الإنبائية أو العامة تختص بمن اختاره الله (عز وجلّ) ولكنّه لم يحمّله شريعة خاصة، ولكنّه ببركة اتّصاله بالغيب وبسبب جهة الولاية التي لديه، يخبر عن الحقائق والمعارف الباطنية؛ وعليه، فالنبوّة العامة مقابل النبوّة الخاصة لا تختص بالأنبياء بالمعنى المتداول للكلمة، بل تشمل من حيث المصداق أولياء الله والمقربين. وإن كانت النبوة التشريعية قد ختمت بختم سلسلة الأنبياء والشرائع، ولكن النبوّة الإنبائية لا يمكن أن يكون لها نهاية، وما دامت سلسلة أولياء الله مستمرة في هذه الأرض فهذا النوع من النبوّة يبقى مستمرًا. ويظهر من كلّ ما تقدّم أنّ النبوة مقامٌ أعلى من الرسالة وأنّ الولاية أعلى منهما معًا:

«فالنبوّة دائرةٌ تامة مشتملة على دواير متناهية متفاوتة في الحيطة. وقد علِمتَ أنّ الظاهر لا يأخذُ التأييد والقوة والقدرة والتصرف والعلوم وجميع ما يفيض من الحق تعالى عليه إلّا بالباطن وهو مقام الولاية... فالولي هو الفاني فيه الباقي به»[1].

«هذا المقامُ دائرتُه أتمُّ وأكبر من دائرة النبوة، لذلك انختمت النبوة والولاية دائمةٌ وجُعل الولي اسمًا من أسماء الله تعالى، دون

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 145 ـ 146؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص 45.

النبي. ولما كانت الولاية أكبر حيطة من النبوة وباطنًا لها شملت الأنبياء والأولياء. فالأنبياء أولياء فانون في الحق باقون به منبئون عن الغيب وأسراره بحسب اقتضاء الاسم (الدهر) إنباءه وإظهاره في كل وقتٍ وحينٍ منه»[1].

علاقة الجهات الثلاث (الولائيّة، الملكيّة والبشريّة) في الرسول

ليس المراد من كلامنا المتقدّم حول الجهة الولائية أنّها تتقدّم على الرسول. فقد ذكرنا أنّ للرسول جهات ثلاثًا:

1 - **الجهة الولائيّة والحقانيّة**: وفي الجهة هذه يصبح الفاني في الحق والباقي في الحق، ويأتي على شكل حقّ اليقين في الصقع الربوبي.

2 - **الجهة الملكية**: يكون حشره ونشره مع الملائكة ويتلقى منهم الحقائق.

3 - **الجهة البشرية**: يقوم بإبلاغ الحقائق التي تلقّاها للناس ولأمته.

ولكن في النبي الذي لا يكون رسولًا لا وجود للجهة الثالثة أي لا إبلاغ. ولا شك في أنّ الجهة الولائية أفضل من حيث الرتبة بالقياس إلى النبي والرسول من الجهة الملكية؛ لأنّ الجهة الملكية هي جهة تلقّي الحقائق من حضرة الحق وأما الجهة الملكية فهي تلقي الحقائق من الملائكة. والنبوّة هي في الحقيقة برزخ بين الولاية والرسالة. ولذا ذهب العرفاء إلى أنّ الولاية باطن النبوة؛ لأنّ الإنسان ما لم يصبح حقّانيًا وما لم يصل إلى الصقع الربوبي ولم

---

(1) المصدر نفسه، ص 147؛ الطبعة الحجرية، ص 46.

يطوِ السفر الثاني، فإنه لن يبدأ بالسفر الثالث. ففي السفر الثالث يمكن لشخص النبي والرسول أن يجلس مع الملك ويتلقى منه خصائص النبوة والرسالة. فإن كانت الجهة الملكية في نبوّته ورسالته قوية فإنها سوف تظهر على رسالته، ولكن النبوة بلا رسالة تحكي عن مرتبة أضعف من الارتباط:

«انقسم النبي إلى المرسل وغيره. فالمرسلون أعلى مرتبة من غيرهم لجمعهم بين المراتب الثلاث: الولاية والنبوة والرسالة. ثم الأنبياءُ لجمعهم بين المرتبتين: الولاية والنبوة، وإن كانت مرتبة ولايتهم أعلى من نبوتهم ونبوتهم أعلى من رسالتهم؛ لأن ولايتهم جهة حقيتهم لفنائهم فيه ونبوتهم جهة ملكيتهم، إذ بها يحصل المناسبة لعالم الملائكة فيأخذون الوحي منهم، ورسالتُهم جهةُ بشريتهم المناسبة للعالم الإنساني. وإليه أشار الشيخ (رضي الله عنه) بقوله: مقام النبوة في برزخ دُوَيْن الولي وفوقَ الرسول، أي النبوة دون الولاية التي لهم وفوق الرسالة»[1].

ويرى العرفاء، وكما تقدّم، أنّ النبوّة والرسالة لمّا كان الغرض منها بيان الشريعة من الملائكة وإبلاغها للأمة من النبي والرسول فإنّ ذلك ينتهي بانتهاء زمان النبوّة والرسالة. ولذا لا نبوّة ولا رسالة بعد الرسول الأكرم (ص)، أمّا الولاية والجهة الحقانية فإنّها لا تنقطع إطلاقًا، والاتصال بالسماء مستمرّ وهو ما يطلَق عليه النبوة الإنبائية (لا التشريعية). وهذا الكلام يتطابق مع رأي الشيعة:

«فإنّ الرسالة والنبوة، أعني نبوة التشريع ورسالته، تنقطعان والولاية لا تنقطع أبدًا؛ وذلك لأنّ الرسالة والنبوّة من الصفات الكونية الزمانية فينقطع بانقطاع زمان النبوة والرسالة، والولايةُ صفةٌ

---

(1) المصدر نفسه، ص 148؛ الطبعة الحجرية، ص 47.

إلهية، لذلك سمّى نفسه (الولي الحميد)، وقال: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[1]،...) فهي غير منقطعة أزلًا وأبدًا. ولا يمكن الوصول لأحد من الأنبياء، وغيرهم، إلى الحضرة الإلهية إلّا بالولاية التي هي باطن النبوة. وهذه المرتبة من حيث جامعية الاسم الأعظم لخاتم الأنبياء»[2].

والملاحظة الأخرى التي يذكرها أهل المعرفة عن الرسالة ترجع إلى أنّ جهة الإبلاغ للأمة قد لوحظت في الرسالة. وذلك يعني أنّه، وطبقًا لحاجة الأمة، يكون للرسل شأنٌ من الإبلاغ. وعلى هذا الأساس فإنّ مرتبة الرسل ترجع إلى مراتب الأمم.

«واعلم، أنّ الرسل (صلوات الله عليهم)، من حيث هم رسل لا من حيث هم أولياء وعارفون، على مراتب ما هي عليه أممهم، فما عندهم من العلم الذي أُرسلوا به إلّا قدرَ ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسل، لا زائدًا ولا ناقصًا، أي الرسل، من حيث إنهم رسل، ما أُعطيَ لهم العلم إلّا قدرَ ما تطلب استعداداتُ أمّتِه، لا يمكن أن يكون زائدًا عليه ولا ناقصًا منه، لأن الرسول إنما هو مبلغٌ لما أُنزل إليه، كقوله تعالى: ﴿...بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ...﴾[3]، و﴿...فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ...﴾[4]، و﴿...إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾[5]... وأما من حيث إنهم أولياءُ فانون في الحق، أو أنبياء عارفون، فليس كذلك... على أنّ

---

(1) سورة البقرة: الآية 257.

(2) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 438؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص109.

(3) سورة المائدة: الآية 67.

(4) سورة الرعد: الآية 40.

(5) سورة الأعراف: الآية 184.

العارفين لهم نصيبٌ من النبوة العامة، لا الخاصة التشريعية»[1].

وختامًا لا بد من أن ننبِّه إلى أنّ قول العرفاء إن الولاية باطن النبوة والرسالة وهي أفضل منهما، لا يعني أنّ ولاية الأولياء الآخرين حتّى أتباع الرسول أفضل من نبوّة الرسول ورسالته، بل مراد العرفاء هنا أفضلية جهة الولاية في شخص الرسول على جهة الملك والرسالة، ولا يمكن على الإطلاق لمن كان تابعًا للرسول أن يكون أفضل من الرسول. بل المراد فقط أن الجهة الولائية للرسول ولأنها جهة حقّانية هي أفضل من الجهة الملكية والبشرية التي له.

«فإذا سمعت أحدًا من أهل الله... يقول إنّ الوليَّ فوق النبي والرسول، فإنه يعني بذلك في شخصٍ واحد: وهو أن الرسول (ع) ـ من حيث هو وليٌّ ـ أتمّ منه من حيث هو نبيٌّ ورسول، لا أن الولي التابع له أعلى منه»[2].

(1) داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 820؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجرية، ص300.

(2) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 135.

الفصل الخامس عشر

خاتم الأولياء عند محيي الدين بن عربي

تقدّم سابقًا أنّ التجلي الذاتي هو الوصول إلى مقام البرزخية الأولى في التعيّن الأول وهو أعلى مقام يصل إليه الإنسان. وهذا المقام هو لرسول الله (ص). ولكن ورد في التعاليم الشيعيّة ولدى العرفاء أصلٌ آخر لا يمكن إنكاره وهو أنّ لكلِّ نبي وصيًّا يكون وارثًا العلمَ الإلهي الذي لديه. وعلى هذا الأساس يؤكِّد الشيخ الأكبر على أنّه بعد حضرة خاتم الأنبياء تأتي حضرة خاتم الأولياء والذي، تبعًا للرسول، يرث المقام النهائي للإنسان. ولا بد لنا هنا من التأكيد على أنّ اصطلاح خاتم الأولياء ليس للإشارة إلى أنّه آخر وليّ لله بنحوٍ لا يكون من بعده وليّ على الأرض، بل المراد فقط ختم المرتبة. نعم، ورد في استخدام آخر أنّ في الختم الرتبيّ ختمًا زمانيًّا أيضًا. وعليه، فخاتمُ الأوليّاء يكون آخر ولَي. إذًا، هذا الاصطلاح يشار به إلى من وصل من بين أولياء الله إلى أعلى مراتب القرب، وبعد طيّه هذه المرحلة يفتح طريق السلوك لسائر أولياء الله.

ويرى ابن عربي في تقسيمٍ أولي أن مقام خاتم الأولياء له شعبتان:

1 ـ خاتم الأولياء بالولاية المطلقة أو العامة؛

2 ـ خاتم الأولياء بالولاية المحمّديّة أو الولاية الخاصة.

وهذا التقسيم يشهد على أنّ الفارق الأساس بين الأولياء الذين يسلكون ما أُلقي على الأنبياء غيرِ النبي الخاتم (صلوات الله عليهم أجمعين)، والأولياء الذين يسلكون طبقًا لِما هو المرسوم من قبل النبي الخاتم (ص). فخاتمُ الولاية العامّة هو من وَصَل في مسيرِ سلوكه إلى آخرِ درجةٍ من درجات القرب وآخرِ رتبةٍ للولاية ممكنةٍ في مسير الولاية غير المحمّديّة. ويذكر ابن عربي أنّه، وبلحاظ المصداق، فإنّ هذا النوع من الولاية تحقَّقَ في شخص نبيٍّ من أنبياء أولي العزم وهو حضرة عيسى (ع). وعليه، فخاتم الولاية العالمة أي حضرة عيسى (ع) له الولاية على كافة الأولياء من غير الولاية الخاتمة[1].

«فإن قلت ومن الذي يستحق أن يكون خاتمَ الأولياء كما استحق محمد (ص) لقب خاتم النبوّة؟ فلنقل في الجواب: الختمُ ختمان ختمٌ يختِم الله به الولايةَ وختمٌ يختم الله به الولاية المحمّديّة، فأما ختمُ الولاية على الإطلاق فهو عيسى (ع)، فهو الولي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة، وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة،

(1) لا بد من الالتفات إلى أنّ ابن عربي لا يرى أن الأولياء من غير الولاية الختمية تنحصر أفرادهم بما قبل ظهور زمان الرسول الخاتم، ممن كان من أتباع سائر الأنبياء. بل يرى أنه حتى بعد ظهور الشريعة الخاتمة فإن الكثير من الأولياء في عين اتباعهم الشريعة الخاتمة ولكنهم بلحاظ السير والسلوك تابعون لقلب الأنبياء الآخرين. ولذا فإنّ غاية درجة صعودهم ودرجة قربهم تتحدد على هذا الأساس.

فينزل في آخر الزمان وارثٌ خاتمٌ لا وليَّ بعده بنبوةٍ مطلقةٍ كما إنّ محمدًا (ص) خاتم النبوة لا نبوة تشريع بعده»[1].

أمّا ختم الولاية المحمّديّة فيختص لمن كان تابعًا للرسول الأكرم (ص). فالوارث المحمّديّ هو من ورث علم النبي الخاتم بشكل مباشر، فأعلى الدرجات والعلوم الإلهية هي من مختصات هذا المقام. فهو يتلقى العلوم النبوية من روح رسول الله وهو أعلم الناس بأحوال تلك الحضرة ومقاماتها. وأعلمهم وأكثرهم إحاطة بمقامات العلوم الختمية وأحوالها يكون هو خاتم الولاية الخاصة المحمّديّة.

«والوارث المحمّديّ يأخذ العلوم النبويّة عن روح رسول الله (ص)... وأكمل الكمّل وراثةً أجمعهم وأوسعهم إحاطة بالمقامات والعلوم والأحوال والمشاهد، وهو خاتم الولاية الخاصّة المحمّديّة في مقامه الختمي، فوراثته أكمل الوراثات في الكمال والسعة والجمع والإحاطة بعلوم رسول الله (ص) وأحوالِه ومقاماتِه وأخلاقِه يقظةً ومنامًا»[2].

والسؤال المهم هنا هو: أنّ ابن عربي هل حدّد مصداقًا للشعبة الثانية من ختم الولاية كما حدّد مصداقًا لذلك في خاتم الولاية العامة كما تقدم ذكره؟

وفي هذا المجال يمكننا ملاحظة تقريرين واضحين في آراء الشيخ الأكبر. ففي التقرير الأول حكايةُ رؤيا رأى فيها ابن عربي الكعبة مبنية بلُبْنِ فضة وذهب، وقد كملت بالبناء، وما بقي فيها شيء، وبقي موضع لَبنتين لبنة فضة ولبنة ذهب، فرأى نفسه قد

(1) **الفتوحات المكية**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، مصدر سابق، ج 2، ص 49.

(2) الجندي، **شرح فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 137 ـ 138.

انطبعت في موضع تلك اللبنتين. ويقول متأولًا ذلك بأنّه ممن ختم الله الولاية به[1].

والتقرير الثاني حكايةُ لقاءٍ وقع له سنة 595 هجرية في مدينةٍ يقال لها فاس، بينه وبين خاتم الأولياء المحمدين. ويذكر ابن عربي هنا صراحة أنه التقى بنفسه بصاحب ذلك المقام وأنّه رأى العلائم الخاصة بالولاية المحمّديّة:

«وأمّا ختم الولاية المحمّديّة فهي لرجل من العرب من أكرمها أصلًا ويدًا وهو في زماننا اليوم موجود، عرفتُ به سنة خمس وتسعين وخمسمئة، ورأيتُ العَلَامَةَ التي له قد أخفاها الحقُّ فيه عن عيون عباده وكشفها لي بمدينة فاس، حتّى رأيتُ خاتمَ الولاية منه وهو خاتم النبوة المطلقة لا يعلمها كثير من الناس، وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه في ما يتحقّق به من الحقّ في سرّه من العلم به، وكما إنّ الله ختم بمحمد (ص) نبوة الشرائع كذلك ختم الله بالختم المحمّديّ الولاية التي تحصل من الورث المحمّديّ لا التي تحصل من سائر الأنبياء، فإنَّ مِن الأولياء مَن يرث إبراهيم وموسى وعيسى فهؤلاء يوجَدون بعد هذا الختم المحمّديّ وبعده فلا يوجد وليٌّ على قلب محمد (ص). هذا معنى خاتم الولاية المحمّديّة وأما ختم الولاية العامة الذي لا يوجد بعده وليّ فهو عيسى (ع)... وقد جمعتُ بين صاحبي عبد الله وإسماعيل بن سودكين وبين هذا الختم ودعا لهما وانتفعا به والحمد لله»[2].

لا يمكن الجمع بين هذين التقريرين وقد سعى شرّاح ابن عربي

---

(1) **الفتوحات المكية**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، مصدر سابق، ج 1، ص 318 ـ 319.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 49.

للجمع بينهما بمختلف الوسائل. فيعتمد بعضهم كالقيصري على التقسيم الابتدائي المتقدّم ويفسّر التقرير الثاني لابن عربي (والذي يكون مصداق خاتم الولاية المحمّديّة فيه شخصٌ آخر غير ابن عربي) بأنّه لا يشير إلّا إلى ابن عربي نفسه وإن كان ظاهره خلاف ذلك. والبحث والتتبع في آراء ابن عربي في هذا المجال يوصلنا إلى أنّ هذا التفسير المذكور لا يمكن أن يكون تفسيرًا صحيحًا لكلام ابن عربي؛ بنحوٍ يكون تفسيرًا حقًّا لكافة آرائه. وكمثال على ذلك: لو دققنا النظر في الجزئيات الواردة في التقرير الثاني فإنه لا يبقى أي شك في أن هذا التقرير يحكي عن لقاء ابن عربي مع شخص آخر. ويذكر صراحة فيه أنّه جمع بين شخصين آخرين هما عبد الله وإسماعيل بن سودكين وبين ختم الولاية وقد دعا لهما. ويضيف أيضًا أنّ هذا المقام مبتلى بأهل الإنكار عليه. وبملاحظة التشابه القائم بين هذا البيان وبين المهدويّة عند الشيعة لا يبقى أيّ شك في أنّ هذا التقرير يحكي عن لقاءِ ابن عربي وتشرُّفِه بخدمة إمام الزمان (عجل الله تعالى فرجه). مضافًا إلى أنّ ابن عربي، وفي العديد من الموارد، يذكر اسم إمام الزمان (عجل الله تعالى فرجه) بصفة كونه خاتم الأولياء؛ وإن لم يكن قد أشار في النص المذكور أعلاه إلى اسمه الخاص[1].

إلّا أنّ ختم الأولياء شهيدٌ وعينُ إمام العالمين فقيدُ
هو السيدُ المهديُّ من آل أحمد هو الصارم الهندي حين يبيد.

كما يذكر في الفتوحات صراحةً أنّ عيسى (ع)، وإن كان هو خاتم الولاية المطلقة، ولكنه مختوم بختم الولاية المحمّديّة وهو الذي وُفِّقَ لزيارته في مدينة فاس:

---

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 328.

«وحينئذ فله ختم دورة الملك وختم الولاية أعني الولاية العامة، فهو من الخواتم في العالم. وأمّا خاتم الولاية المحمّديّة وهو الختم الخاص لولاية أمة محمد الظاهرة فيدخل في حكم ختميته عيسى (ع) وغيرُه كإلياس والخضر وكلٌّ ولي لله تعالى من ظاهر الأمة، فعيسى (ع)، وإن كان ختمًا فهو مختومٌ تحت ختم هذا الخاتم المحمدي، وعلمتُ حديث هذا الخاتم المحمّديّ بفاس من بلاد المغرب سنة أربع وتسعين وخمسمئة، عرفني به الحقّ وأعطاني علامته»[1].

«وأمّا الختم فهذا زمانُه وقد رأيناه وعرفناه تمم الله سعادتَه، عملتُه بفاس سنة خمس وتسعين وخمسمئة»[2].

ويذكر ابن عربي في بداية كتابه (**عنقاء المغرب**)، الذي دوّنه حول خاتم الأولياء، أنّ هدفه من تأليف الكتاب هو البحث حول شخصيتين: الأول مقام الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) المنتسب إلى بين النبي (ص)، والثاني باب خاتم الأولياء (المطلقة)[3]. ويتعرّض في أواخر الكتاب للإمام المهدي ولحضرة عيسى (ع) بالاسم، ويذكر أنّ هذا الكتاب كان عن هاتين الشخصيتين[4].

كما خصّص الباب 557 من الفتوحات باسم ختم الأولياء. كما يصف عيسى (ع) بأنّه خاتم الولاية العامة المختوم بختم خاتم الولاية المحمّديّة. ويشير ابن عربي هنا إلى كتاب **عنقاء المغرب**، ويذكر أنّه تعرّض في ذلك الكتاب إلى شخصيتين هما حضرة المهدي (عجل

---

(1) المصدر نفسه، ص 514.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 41.
(3) **عنقاء المغرب**، مصدر سابق، ص 6.
(4) المصدر نفسه، ص 72.

الله تعالى فرجه) وحضرة عيسى (ع). ومجموع كلمات ابن عربي هذه تشهد على أن ذلك الشخص الذي التقاه في فاس لم يكن سوى الوجود المقدس للإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه).

والخلاصة وكما ذكر ذلك العارف والشارح الكبير محمد رضا قمشه اي، وبتفصيل لطيف[1] حول هذا الموضوع أنّه، وبملاحظة ما تقدّم من شواهد في نصوص ابن عربي وخلافًا لبعض الشراح كالقيصري، فإنّ ابن عربي يرى في تقسيمٍ نهائي ثلاثة أنواع من خاتم الولاية:

1 ـ خاتم الولاية المطلقة؛

2 ـ خاتم الولاية الكلية المحمّديّة؛

3 ـ خاتم الولاية الجزئية المحمّديّة.

ويرى ابن عربي أنّ الشعبة الثانية من ختم الولاية في التقسيم الثلاثي المذكور أعلاه يختص بالأئمة الأطهار (ع)، وأنّ ما قاله في ما يرجع إلى نفسه، وأنّه نال هذا المقام فيريد به الشعبة الثالثة أي خاتم الولاية الجزئية المحمّديّة.

وبعبارة علمية، يرى ابن عربي أنّ الاستعداد التام لهضم التعيّن الأول هو للأئمة المعصومين (ع). فهم أصحاب ختم الولاية الكلية المحمّديّة، والذي يتّحد مع مقام حضرة الرسول الأكرم (ص) وباطن. وعليه، فكما إنّ كافة أنبياء الله تابعون لرسول الله (ص) فهم تابعون أيضًا لخاتم الأولياء. ويعتقد أيضًا في الآن نفسه أنّ سائر أتباع ختم الولاية يمكنهم، وبقدر استعدادهم، أن يكون لديهم نصيب من هذا

---

(1) . انظر: داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص 440 ـ 464، هامش محمد رضا قمشه اي.

المقام. ويعتقد أيضًا أن كلّ من وصل من أتباع الولاية إلى فتح باب الوصول إلى هذا المقام، بنحوٍ يتبعه سائر أولياء الله من بعده ويؤيدون تمامية كشفه، فإنّه يكون واجدًا مقام خاتم الولاية الجزئية المحمّديّة، وليس هذا الشخص إلّا شخص ابن عربي.

ويذكر في بيان آخر له التالي: في مرحلة كل نبي صاحب ولاية، جماعةٌ يمكنهم أن يخلفوه، ولكن في ما يتعلّق برسول الله (ص) فإنّ شخصًا واحدًا يمكنه أن يكون في قلب تلك الحضرة، وأنّ الولاية المحمّديّة بلحاظ الرتبة والزمان هي لشخص واحد فقط ولا وليَّ بعدها على الولاية المحمّديّة. وهذا الشخص ليس سوى الوجود المبارك لحضرة المهدي (عجل الله تعالى فرجه)[1]. ولا شك في أنّه لم يكن قبل رسول الله (ص) مثل هذا المقام من الولاية. وقد ورد في التعاليم الشيعية أنّه قبل ظهور رسول الله (ص) في النشأة العنصرية لا ظهور لمقام رسول الله (ص) وعلمه في هذه النشأة، وما لم يتحقّق مقام رسول الله وعلمه (ص) فلن يأتيَ خليفته في هذا المقام.

إنّ ما نصل إليه من مجموع ما تقدّم أن البنية الأساس لهذا التفكير هي في ما تعتقده الشيعة بأنّه لا بد من أن يكون بعد الرسول الله (ص) حجةٌ له مقام رسول الله، بل هو عين رسول الله، بل حتّى رسول الله يسترزق منه في رسالته في باطن مقامه، بمعنى أنّ ولايته وإن كانت من ولاية رسول الله، ولكن حيث كانت ولايتهما نور واحد، فإنّ ولاية خاتم الأولياء متّحدة مع الولاية الباطنية لرسول الله (فهما واحد في الباطن). ولأنّ الولاية هي باطن

(1) **الفتوحات المكية**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، مصدر سابق، ج 2، ص 9 وص 49.

الرسالة فرسول الله في رسالته يسترزق من خاتم الأولياء الذي هو باطن رسول الله (ص).

«وهذا هو أعلى عالِم بالله، وليس هذا العلم إلّا لخاتَم الرسل (ص) وخاتمِ الأولياءِ وما يراهُ أحدٌ من الأنبياءِ والرسلِ إلّا من مشكاةِ الرسولِ الخاتَم (ص) ولا يراهُ أحدٌ من الأولياءِ إلّا من مشكاةِ الوليّ الخاتَمِ حتَّى إنَّ الرسلَ لا يرونهُ متى رأَوْهُ إلّا من مشكاةِ خاتَمِ الأولياءِ»[1].

«فكلُّ نبي من لدن آدم إلى آخر نبي، ما منهم أحدٌ يأخذ إلّا من مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجودُ طينته، فإنّه بحقيقته موجود، وهو قوله (ص): «**كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين**»... وكذلك خاتم الأولياء كان وليًّا وآدم بين الماء والطين»[2].

وبهذا نصل، وبعد ما تقدم من توضيح في هذه المباحث، إلى أن محيي الدين، وخلافًا للنظرة العامة، كان شيعيًّا. فمحيي الدين نفسه يشير إلى هذا الأمر في أكثر من موضع، بل ويذكر أحيانًا اسم الحجة، وينسب إليه ختم الولاية المحمّديّة. كما يصف في موضع آخر أمير المؤمنين (ع) بأنه (سر الأنبياء جميعًا)، ويراه أقرب الناس إلى رسول الله (ص)[3].

---

(1) **فصوص الحكم**، مصدر سابق، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 64.

(3) **الفتوحات المكية**، (نسخة الـ 14 مجلدًا)، ج 2، ص 227. يُذكَر أنّ عثمان يحيى قام بتدوين النسخة الأولى من **الفتوحات** في الهامش، والنسخة الثانية جعلها الأصل. ويذكر في النسخة الأولى التالي: (أقرب الناس إليه علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) إمام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين). وفي لقاء جمع بين عثمان يحيى والأستاذ حسن زادة آملي، عندما سأل الأستاذ عثمان يحيى عن =

ومجموع هذا الكلام ينطبق على ما تعتقد به الشيعة. وتدقيق النظر في الموارد الخاصة التي يظهر أنها على خلاف هذا الرأي يوصلنا إلى أنها جميعًا كانت بسبب الظروف السياسية ـ الاجتماعية في تلك المرحلة، أي أنها كانت من باب التقية. كما ذكر في كتاب **عنقاء المغرب** صراحةً أنه في ما يتعلق بخاتم الأولياء لا بد من أن يكون الحديث بلغة العماء وفي ستر، وذلك لحفظ عينه وبدنه[1].

= كيفية نقل النسخة الأولى والثانية، أجاب يحيى بأنّ العمل بني على أساس النسخة الثانية. وقد ورد في النسخة الثانية التالي: (أقرب الناس إليه علي بن أبي طالب وأسرار الأنبياء)، لكن في النسخة الأولى ورد (أقرب الناس إليه علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) إمام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين)، ويضيف عثمان يحيى لعل ابن عربي قام بتعديل ذلك لتعرضه لضغوط فكان منه بنحو الإجبار.

(1) **عنقاء المغرب**، مصدر سابق، ص 6.

المصادر والمراجع

1 - ابن أبي جمهور الإحسائي، **عوالي اللآلي**، قم، انتشارات سيد الشهداء، الطبعة الأولى، بلا تاريخ.

2 - أبو الحسن الشعراني، **ترجمه وشرح صحيفه سجاديه**، قم، انتشارات قائم آل محمد، چاپ دوم، 1384 هـ. ش.

3 - أحمد بن علي الطبرسي، **الاحتجاج**، تعليق: محمد باقر الموسوي، مشهد، نشر المرتضى، 1403 هـ. ق.

4 - الإمام علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، گرد آورى سيد رضى، ترجمة: جعفر شهيدى، تهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، چاپ چهاردهم، 1378 هـ. ش.

5 - آن ماري شيمل، **ابعاد عرفانى اسلام**، ترجمة: عبد الرحيم گواهي، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى. 1377 هـ. ش.

6 - برتلس، **تصوف وأدبيات تصوف**، ترجمة: سيروس ايزدى، تهران، امير كبير، 1378 هـ. ش.

7 - پل نويا، **تفسير قرآن وزبان عرفانى**، ترجمة: اسماعيل

سعادت، تهران، مركز دانشگاهي، چاپ اول، 1375 هـ. ش.

8 - توشي هيكو إيزوتسو، **صوفيسم وتائوئيسم**، ترجمة: محمد جواد گوهري، تهران، انتشارات روزنه، چاپ اول، 1378 هـ. ش.

9 - جلال الدين الرومي، **مثنوى معنوى**، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، تصحيح: قوام الدين خرمشاهي، تهران، انتشارات ناهيد، چاپ دوم، 1378 هـ. ش.

10 - ـــــ، **مثنوى معنوى**، تصحيح: نيكلسون، تهران، انتشارات امير كبير، چاپ هشتم، 1361 هـ. ش.

11 - جلال الدين همائي، **تصوف در اسلام**، تهران، موسسه نشر هما، چاپ سوم، 1374 هـ. ش.

12 - حسن بن يوسف الحلي، **كشف المراد**، تصحيح: حسن زادة آملي، قم، موسسة نشر اسلامي، 1407 هـ. ق.

13 - حسن زادة آملي، **خير الأثر در رد جبر وقدر**، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، چاپ دوم، 1375 هـ. ش.

14 - ـــــ، **عيون مسائل النفس**، تهران، مؤسسة انتشارات امير كبير، چاپ اول، 1371 هـ. ش.

15 - ـــــ، **قرآن وعرفان وبرهان از هم جدايي ندارند**، بى جا، انتشارات قيام، چاپ دوم، بى تا.

16 - حسين الخوارزمي، **شرح فصوص الحكم**، تصحيح: نجيب

مايل هروي، تهران، انتشارات مولى، چاپ دوم، 1410 هـ. ق/ 1368هـ. ش.

17 ـ حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، چاپ اول، 1408هـ. ق.

18 ـ حسين بن عبد الله بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: الخواجة نصير الدين الطوسي، قم، نشر البلاغه، 1385 هـ. ش.

19 ـ حيدر الآملي، **المقدمات من نص النصوص في شرح فصوص الحكم**، تصحيح: هنري كوربان وعثمان يحيى، تهران، انتشارات توس، چاپ دوم، 1367 هـ. ش.

20 ـ ـــــ، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، تصحيح: هنري كربان وعثمان يحيى، تهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، انجمن ايران شناسي فرانسه، چاپ دوم، 1368 هـ. ش.

21 ـ داود بن محمود القيصري، **رسائل القيصري**، تحقيق: جلال الدين الآشتياني، تهران، انتشارات انجمن حكمت وفلسفه ايران، چاپ دوم، 1377 هـ. ش.

22 ـ ـــــ، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش جلال الدين الآشتياني، تهران، شركت انتشارات علمي وفرهنگى، چاپ اول، 1375 هـ. ش.

23 ـ ـــــ، **شرح فصوص الحكم**، چاپ سنگى، قم، انتشارات بيدار، 1363 هـ. ش.

24 ـ روح الله الخميني، **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، مقدمه: جلال الدين الآشتيانى، تهران، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينى، چاپ دوم، 1373 هـ. ش.

25 ـ روزبهان البقلي الشيرازي، **شرح الشطحيات**، تصحيح: هنري كوربان، تهران، انجمن ايران شناسى فرانسه، چاپ دوم، 1360 هـ. ش/ 1981م.

26 ـ رينولد نيكلسون، **تصوف اسلامى در رابطه انسان وخدا**، ترجمة: شفيعي كدكني، تهران، انتشارات توس، چاپ اول، 1358 هـ. ش.

27 ـ ـــــ، **عرفان عارفان مسلمان**، ترجمة: أسد الله آزاد، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسي، چاپ اول، 1372 هـ. ش.

28 ـ ـــــ، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، مع مقدمة لأبي العطاء العفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، 1388هـ. ق.

29 ـ سراج الطوسي (أبو نصر)، **اللمع في التصوف**، تصحيح: نيكلسون، ترجمة: مهدي صحبتي، تهران، انتشارات اساطير، چاپ اول، 1382 هـ. ش.

30 ـ سعيد الدين الفرغاني، **مشارق الدراري**، مقدمة وتعليق: جلال الدين الآشتياني، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، چاپ اول، 1379 هـ. ش.

31 ـ ـــــ، **منتهى المدارك**، تصحيح: محمد شكري الوفي، بى جا، بى نا، چاپ اول، 1379هـ. ق.

32 ـ سليمان بن إبراهيم القندوزي، **ينابيع المودة**، تصحيح: عطاء

الدين الأعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1418هـ ق.

33 ـ شريف الجرجاني، **رسالة الوجود**، تصحيح: نصر الله تقوى، بى جا، چاپ رنگين، 1321 هـ ش.

34 ـ شمس الدين محمد حافظ، **ديوان أشعار**، ترجمة: إبراهيم أمين الشواربي، تهران، نشر مهر انديش.

35 ـ ـــــ، **ديوان أشعار**، تصحيح: بهاء الدين خرمشاهي، تهران، انتشارات دوستان، چاپ چهارم، 1382 هـ ش.

36 ـ صائن الدين علي تركة، **تمهيد القواعد**، تصحيح: جلال الدين آشتياني، تهران، انتشارات انجمن اسلامى حكمت وفلسفة ايران، چاپ دوم، 1360 هـ ش.

37 ـ ـــــ، **تمهيد القواعد**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، قم، بوستان كتاب، چاپ اول، 1381 هـ ش.

38 ـ صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1981م.

39 ـ ـــــ، **الشواهد الربوبية**، ترجمة: جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش، 1375 هـ ش.

40 ـ ـــــ، **العرشية**، تصحيح: غلام حسين آهني، تهران، انتشارات مولى، 1361 هـ ش.

41 ـ ـــــ، **المشاعر**، تصحيح: هنري كوربان، تهران، كتابخانه طهورى، 1363 هـ ش.

42 ـ صدر الدين القونوي، **إعجاز البيان في تفسير أم القرآن**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، قم، بوستان كتاب، چاپ اول، 1381 هـ. ش.

43 ـ ــــــ، **المراسلات**، تحقيق: غودرون شويرت، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث، الطبعة الأولى، 1995م/ 1415 هـ ق.

44 ـ ــــــ، **النفحات الإلهية**، تصحيح: محمد خواجوي، تهران، انتشارات مولى، چاپ اول، 1375 هـ. ش.

45 ـ ــــــ، **تبصرة المبتدي**، تصحيح ومقدمة: نجفقلي حبيبي، قم، كتاب سراي اشراق، چاپ اول، 1381 هـ. ش.

46 ـ ــــــ، **رسالة النصوص**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، تهران، مركز نشر دانشگاهي، چاپ اول، 1362 هـ. ش.

47 ـ ــــــ، **شرح أربعين حديثًا**، تحقيق: حسن كامل بيلماز، قم، انتشارات بيدار، چاپ اول، 1372 هـ. ش.

48 ـ ــــــ، **كتاب الفكوك**، ترجمة: محمد خواجوي، تهران، انتشارات مولى، چاپ اول، 1417هـ. ق/ 1381 هـ. ش.

49 ـ عباس القمي، **مفاتيح الجنان**.

50 ـ عبد الحسين زرين كوب، **ارزش ميراث صوفيه**، تهران، انتشارات امير كبير، چاپ ششم، 1369 هـ. ش.

51 ـ عبد الرحمن الجامي، **أشعة اللمعات**، تحقيق: هادي رستگار مقدم گوهرى، قم، بوستان كتاب، چاپ اول، 1382 هـ. ش.

52 ـ ــــــ، **سه رسالة در تصوف، لوامع ولوايح وشرح رباعيات**

در وحدت وجود، مقدمه: إيرج أفشار، تهران، كتابخانه منوچهري، بلا تاريخ.

53 ـ ــــــ، **لوايح در عرفان وتصوف**، بكوشش محمد حسين تسبيحي، بى جا، كتابفروشى فروغى، بى تا.

54 ـ ــــــ، **نفحات الأنس من حضرات القدس**، تصحيح: مهدي توحيدي پور، تهران، انتشارات سعيدى، چاپ دوم، 1366 هـ. ش.

55 ـ ــــــ، **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، مقدمه: ويليام چيتيك، تهران، وزرات فرهنگ وآموزش عالى، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1370 هـ. ش.

56 ـ عبد الرحمن بدوي، **أرسطو عند العرب**، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، 1978م.

57 ـ ــــــ، **تاريخ التصوف الإسلامي**، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ص 1987 هـ. ش.

58 ـ عبد الرحمن بن خلدون، ، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثامنة، 1424 هـ. ق/ 2004 م.

59 ـ عبد الرزاق الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، تحقيق: محمد كمال ابراهيم جعفر، قم، انتشارات بيدار، چاپ دوم، 1370 هـ. ش.

60 ـ ــــــ، **شرح فصوص الحكم**، قم، انتشارات بيدار، الطبعة الرابعة، 1370 هـ. ش.

61 ـ ــــــ، **شرح منازل السائرين**، تحقيق: محسن بيدار فر، قم،

انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، 1413هـ. ق/ 1372هـ. ش.

62 ـ عبد الكريم بن هوزان القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق: عبد الحليم خدوم ومحمود بن شريف، قم، انتشارات بيدار، چاپ اول، 1374 هـ. ش.

63 ـ عبد الله الأنصاري، **طبقات الصوفية**، تصحيح: عبد الحي جيبي، تهران، انتشارات فروغى، چاپ دوم، 1371 هـ. ش.

64 ـ عبد الله جوادي آملي، **تحرير تمهيد القواعد**، تهران، انتشارات الزهرا، چاپ اول، 1372 هـ. ش.

65 ـ ـــــ، **رحيق مختوم**، قم، مركز نشر اسراء، چاپ اول، 1417 هـ. ق/ 1375هـ. ش.

66 ـ عثمان يحي، **مؤلفات ابن عربي وتاريخها وتصنيفها**، ترجمة: أحمد طيب، بلا مكان، دار الصابوني ودار الهداية، الطبعة الأولى، بلا تاريخ.

67 ـ علي بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، تصحيح: و. زوكفسكي، تهران، كتابخانه طهورى، چاپ پنجم، 1376 هـ. ش.

68 ـ علي بن عيسى الأربلي، **كشف الغمة**، تبريز، انتشارات مكتبه بنى هاشمى، 1381 هـ. ش.

69 ـ عين القضاة الهمداني، **تمهيدات**، تصحيح: عفيف عسيران، طهران، انتشارات منوچهري، چاپ چهارم، بى تا.

70 ـ ـــــ، **زبدة الحقائق**، تصحيح: عفيف عسيران، ترجمة: مهدي تدين، تهران، مركز نشر دانشگاهي، چاپ اول، 1379 هـ. ش.

71 ـ فروغي بسطامي، **ديوان شعر**، تصحيح ومقدمة: علي غفاري، تهران، انتشارات اقبال، 1320 هـ. ش.

72 ـ فريد الدين العطار النيشابوري، **تذكرة الأولياء**، تصحيح: نيكلسون، تهران، انتشارات ميلاد، چاپ اول، 1376 هـ. ش.

73 ـ ـــــ، **منطق الطير**، به اهتمام صادق گوهرين، تهران، شركت انتشارات علمي وفرهنگى، چاپ پانزدهم، 1378 هـ. ش.

74 ـ فضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان**، مقدمة: محمد جواد البلاغي، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، 1372 هـ. ش.

75 ـ قاسم غنى، **تاريخ تصوف در إسلام**، بى جا، انتشارات زوار، چاپ هفتم، 1375 هـ. ش.

76 ـ القرآن الكريم.

77 ـ گنجوي نظامي، **كليات ديوان**، تهران، انتشارات أمير كبير، 1335 هـ. ش.

78 ـ لوئي ماسينيون، **سخن انا الحق وعرفان حلاج**، ترجمة: دهشيري، تهران، انتشارات جامى، چاپ اول، 1374 هـ. ش.

79 ـ مؤيد الدين الجندي، **شرح فصوص الحكم**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، قم، بوستان كتاب، چاپ دوم، 1423 هـ ق/ 1381 هـ. ش.

80 ـ محمد الكلابذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تعليق: محمود أمين النواوي، القاهرة، المكتبة الأزهرية، الطبعة الثالثة، 1992/ 1412هـ ق.

81 ـ محمد اللاهيجي، **مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز**، مقدمة: كيوان سمعي، تهران، انتشارات سعدى، 1371 هـ. ش.

82 ـ محمد بارسا، **فصل الخطاب**، تصحيح: جليل مسكر نژاد، تهران، مركز نشر دانشگاهى، چاپ اول، 1381 هـ ش.

83 ـ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1404هـ ق.

84 ـ محمد بن الجبار النفري، **المواقف**، القاهرة، مكتبة المتنبي، 1936م.

85 ـ محمد بن الحسن الطوسي، **الآمالي**، قم، دار الثقافة، چاپ اول، 1414 هـ. ق.

86 ـ ـــــ، **التبيان في تفسير القرآن**، تصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1409 هـ. ق.

87 ـ ـــــ، **تهذيب الأحكام**، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم، 1365 هـ ش.

88 ـ محمد بن الحسين سلمى، **حقائق التفسير**، تحقيق: سيد عمران، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421 هـ.ق.

89 ـ ـــــ، **طبقات الصوفية**، تعليق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1998م.

90 ـ محمد بن حمزة الفناري، **شرح رباعي شيخ أكبر**، ترجمة وتصحيح: محمد خواجوي، تهران، انتشارات مولى، چاپ اول، 1370 ـ 1412هـ. ق.

91 ـ ـــــ، **مصباح الأنس**، تعليقة هاشم الأشكوري وحسن زادة آملي، چاپ سنگى، بى جا، انتشارات فجر، چاپ دوم، 1363 هـ. ش.

92 ـ ـــــ، **مصباح الأنس، مع مفتاح الغيب للقونوي**، تصحيح: محمد خواجوي، تهران، انتشارات مولى، چاپ اول، 1374 هـ. ش.

93 ـ محمد بن شهرآشوب، **مناقب آل أبي طالب**، قم، موسسه انتشارات علامه، 1379 هـ. ش.

94 ـ محمد بن علي بن بابويه الصدوق، **التوحيد**، قم، موسسه نشر اسلامى، چاپ دوم، 1398 هـ. ق/ 1357هـ. ش.

95 ـ ـــــ، **علل الشرائع**، قم، انشتارات مكتبة الداورى، بى تا.

96 ـ ـــــ، **من لا يحضره الفقيه**، قم، موسسة انتشارات اسلامى، چاپ سوم، 1413 هـ. ق.

97 ـ محمد بن نعمان المفيد، **الأمالي**، قم، كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، مؤتمر ألفية الشيخ المفيد، چاپ دوم، 1413 هـ. ق.

98 ـ محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، تصحيح: علي أكبر غفاري، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم، 1365 هـ. ش.

99 ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1411هـ ق.

100 ـ ــــــ، **نهاية الحكمة**، قم، موسسه نشر اسلامى، بى تا.

101 ـ محمود شبستري، **گلشن راز**، در (محمد اللاهيجي، **مفاتيح اعجاز**).

102 ـ محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية** (نسخة الـ 14مجلدًا)، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1410 هـ ق/ 1990 م.

103 ـ ــــــ، **الفتوحات المكية**، (نسخة الـ 4 مجلدات)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.

104 ـ ــــــ، **إنشاء الدوائر**، ليدن، مطبعة بريل، 1366 هـ ق.

105 ـ ــــــ، **رسائل ابن العربي**، بيروت، دار إحياء التراث، بلا تاريخ.

106 ـ ــــــ، **رسائل ابن عربي**، حواشي محمد عبد الكريم النمري، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1421 هـ ق/ 2001 م.

107 ـ ــــــ، **رسائل**، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2001م.

108 ـ ــــــ، **عنقاء المغرب**، تحقيق: بهنساوي أحمد سيد شريف، مصر، مكتبة الأزهرية للتراث، بلا تاريخ.

109 ـ ــــــ، **فصوص الحكم**، تعليق: أبو العلاء عفيفي، تهران، انتشارات الزهراء، 1366 هـ. ش.

110 ـ مرتضى مطهري، **آشنايى با علوم اسلامى**، قم، انتشارات صدرا، 1367 هـ. ش.

111 ـ هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، بلا تاريخ.

112 ـ ــــــ، **شرح المنظومة**، تعليق: حسن زادة آملي، قم، نشر ناب، چاپ اول، 1422 هـ. ق.

113 ـ هنري كوربان، **تاريخ فلسفه اسلامى**، ترجمة: جواد الطباطبائي، تهران، كوير، انجمن ايران شناسى فرانسه، 1373 هـ. ش.

114 ـ والتر استيس، **عرفان وفلسفة**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، تهران، انتشارات سروش، 1379 هـ. ش.

115 ـ ورام بن أبي فراس، **مجموعة ورام**، قم، نشر مكتبة الفقيه، بلا تاريخ.

116 ـ يحي يثربي، **عرفان نظري، تحقيقى در سير تكاملي وأصول ومسائل تصوف**، قم، بوستان كتاب، 1384 هـ. ش.

117 ـ يد الله يزدان پناه، **درسهاى حكمت اشراق**، (مخطوط تحت الطبع).